Presupuestos metafísicos de la crítica de la razón pura

Una interpretación de la actividad trascendental del ánimo en la deducción trascendental (A)

Carlos Másmela

Presupuestos metafísicos de la crítica de la razón pura

Una interpretación de la actividad trascendental del ánimo en la deducción trascendental (A)

Otraparte
Editorial Universidad de Antioquia

ISBN: 958-655-224-1 (volumen)
ISBN: 958-655-089-3 (obra completa)

Primera edición: marzo de 1996
Diseño de cubierta: Saúl Álvarez Lara
Diagramación, impresión y terminación: Imprenta Universidad de Antioquia

Impreso y hecho en Colombia / Printed and made in Colombia

Editorial Universidad de Antioquia
Departamento de Publicaciones
Teléfono: (574) 210 50 10. Telefax (574) 263 82 82
Apartado 1226. Medellín. Colombia

In memoriam

A mi hermano Olimpo

Contenido

Introducción

Un filosofar auténtico ofrece siempre nuevas posibilidades de interpretación. Esto ocurre con la filosofía de Kant. Su exploración posibilita descubrir formas de pensamiento inadvertidas u omitidas incluso por interpretaciones que hacen escuela. El presente estudio es la búsqueda de fuentes de su potencial teórico que, aunque no han sido tema expreso de reflexión, pueden abrir alternativas de interpretación que se distancien de las realizadas hasta ahora, y proporcionar por medio de la confrontación con algunas de éstas, nuevas perspectivas de pensamiento.

El terreno sobre el que se emprende dicha búsqueda es la "deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento". Para llevar a cabo esta empresa no se hará una interpretación aislada de este capítulo. Será menester acometerla a la luz de la intención de la *Crítica de la razón pura;* la cual guarda por su parte una enigmática relación con la metafísica. Omitirla equivaldría a reducir la crítica a una teoría del conocimiento y a obviar tanto su propósito como los presupuestos que la orientan, los cuales constituirán el asunto neurálgico de esta interpretación. Por eso su recíproco y constante llamado a dicha relación debe orientar el estudio de la deducción.

Tal estudio se concentrará en su primera redacción, precisamente porque la idea que la rige es la interdependencia de crítica y metafísica, y porque es realizada de acuerdo con el trazado de una filosofía trascendental. Desde este horizonte, el denominado *lado subjetivo* de la deducción se convertirá en el tema central de la investigación. Ésta intentará mostrar qué y en qué sentido las fuentes subjetivas del conocimiento constituyen las condiciones de la experiencia posible. Pues sólo si se desentraña la naturaleza interna de tales fuentes podrá entenderse cómo es posible

que los conceptos, conforme a su contenido, se refieran a priori a objetos, esto es, que puedan producirse en cuanto conceptos puros del entendimiento. Otro punto importante de la presente interpretación consistirá en explicar por qué la producción de tales conceptos se hace comprensible en la relación del conocimiento a priori con la experiencia posible, y no simplemente dentro del ámbito del entendimiento. Y luego, de qué manera en dicha relación se establece la condición que hace posible la referencia a priori de las categorías a los objetos de la experiencia, permitiendo alcanzar así su realidad objetiva.

Las fuentes cognoscitivas que sirven de fundamento a la experiencia posible constituyen una unidad y con ella la subjetividad del sujeto. Ante el problema de saber si se le debe atribuir a una de ellas en particular o si tal unidad sólo puede establecerse en su conexión con un objeto trascendental, se mostrará por qué en lugar de suponerse esta conexión como algo dado, debe producirse a priori, y no con base en una facultad cognoscitiva específica, sino por el ánimo *(Gemüt)*. La subjetividad del sujeto se descubre en la relación a priori del ánimo con el objeto trascendental. En esta síntesis a priori se efectúa la actividad propia del ánimo, mediante la cual este mismo es afectado a priori y espontáneamente. Como de él emanan, según Kant, las dos fuentes originarias del conocimiento, sensibilidad y entendimiento, una de las tareas más importantes del presente estudio consistirá en considerar el porqué de ello y, específicamente, la razón por la que la subjetividad se funda en el ánimo y no en el tiempo ni en la autoconciencia. Abordar la tarea en este sentido implica empero hacer énfasis en el problema de la síntesis a priori, así como en la acción libre que se realiza en ella.

La orientación de la investigación en esta dirección supone abandonar cualquier adhesión a las diferentes formas de interpretación que se han hecho de la filosofía de Kant. Por tanto, aquí no se trata de un estudio teórico-científico con el cual se pretenda comprender su filosofía bajo la rúbrica de una teoría del conocimiento, a partir de la pregunta por la posibilidad y fundamentación de un conocimiento científico objetivo, y apoyada en el supuesto de la prueba de la validez objetiva de las categorías. Es decir, de ninguna manera se trata en esta pesquisa de una justifica-

ción filosófica de la apodicticidad del conocimiento científico. Tampoco se busca una reconstrucción del pensamiento de Kant en el sentido de querer implantar en éste un aparato analítico con el que se lo traduzca en nuevos lenguajes científicos. Igualmente, no es posible pensar que una teoría de la autoconciencia por sí sola pueda responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento sintético a priori. Ver en ella la única explicación de los elementos apriorísticos del conocimiento, o hacer depender dichas condiciones de una sola facultad cognoscitiva, sería reducir el pluralismo de la filosofía de Kant a la imposición de un monismo filosófico, con el cual sencillamente se desvirtúa su pensamiento.

Interpretar la deducción trascendental en los términos anotados, o sea, de acuerdo con la intención directriz que orienta toda la crítica, en su estrecho y enigmático vínculo con la metafísica, supone construir paso a paso un camino de pensamiento con base en los elementos tratados amplia y rigurosamente por Kant, pero también con aquellos que a pesar de ser mencionados con cierta frecuencia, nunca llegan a ser tema explícito de reflexión. Por eso, esta interpretación conlleva siempre el riesgo de buscar en Kant mismo un pensamiento que a pesar de encontrarse latente en su filosofía o, precisamente por eso, no ha sido hasta hoy asunto de inquietud.

La enigmática relación de metafísica y crítica

Trasfondo y trasformación del asunto propio de la metafísica

Kant rompe y arrasa con la tradición metafísica de la filosofía. En su lugar erige una nueva filosofía con la que busca fundamentar una metafísica, cuya autenticidad y validez resulte inalterable en el futuro. Para pasar de la ruptura con una metafísica insostenible a la posibilidad de una nueva construcción, escribe la *Crítica de la razón pura*. Su significado para la instauración de una metafísica como ciencia, así como para el de la vigencia de una metafísica en su fin último para la crítica, hacen de la relación entre ambas el enigma más profundo de la filosofía de Kant.

Naturalmente, sólo una crítica puede hacer frente a la metafísica y mostrar al mismo tiempo su posibilidad. Pero ésta es solamente una parte de la aporía y por eso no puede obligar sin más a una comprensión completamente aislada de la crítica, esto es, desligada de su relación con la metafísica.

Desentrañar esta relación, y avistar una metafísica en la naturaleza de la razón sometida ya a una crítica, supone abordar primero el asunto propio de la metafísica, considerado en su significado primigenio. Éste, sin embargo, no se encuentra en la metafísica racionalista que Kant inmediatamente combatió. Una mirada retrospectiva de la

metafísica se remonta a Aristóteles. No obstante, el título "metafísica" le era extraño. En su lugar encontramos en él tres acepciones diferentes de filosofía, a saber, como amor a la sabiduría, ontología y teología. Ahora se trata de saber entonces si la filosofía concebida así corresponde realmente a lo que más tarde se llamó metafísica, o si ésta sufrió tantos cambios que la metafísica que Kant pensó o atacó y fundamentó con la crítica poco o nada tiene que ver con las concepciones iniciales de filosofía de Aristóteles, o si, por el contrario, la intención de Kant en la crítica concuerda en el fondo con algunas de las caracterizaciones de la filosofía hechas por Aristóteles, de tal modo que a través de ellas sea posible vislumbrar la necesaria relación de la crítica con la metafísica.

Caracterización de las diferentes acepciones de filosofía en Aristóteles

En los capítulos uno y dos del libro primero de la "metafísica" Aristóteles expone la acepción de filosofía como amor a la sabiduría. Su comienzo reza: "Todos los hombres desean (ὀρέγονται) por naturaleza saber (εἰδέναι)".[1] Los hombres aspiran a lo más en saber (μάλιστα εἰδέναι), a un saber que por su naturaleza divina jamás podrán poseer en sí. La sabiduría les es inasumible. Sólo el anhelo a la sabiduría (φιλο–σοφία) puede estar a su servicio.

A la tendencia a lo más en saber pertenece la gradación comparativa de un más en saber (experiencia, arte, ciencia), cuya distinción se establece por lo universal, las causas y la enseñanza. La aspiración a lo más en saber pone en movimiento la jerarquización de los diferentes saberes, crea la inquietud que procura siempre un más en saber, cuya posesión y realización será por tanto siempre insuficiente. La insatisfacción acompaña al estar en camino de lo más en saber. El amor a la sabiduría se caracteriza entonces por una búsqueda incesante del saber más profundo, cuyo avance conlleva una regresión a un origen que hace accesible el ente.

La búsqueda de lo más en saber es por mor del saber mismo y no por los resultados de la utilidad de algo deter-

1 980a 21.

minado. Este saber no puede ponerse al servicio del obrar ni está destinado originariamente a la realización de cosas concretas. Al hombre compete un más en saber, independientemente de su utilidad o realización, desea un más, y lo más en saber. De ahí su anhelo en procura de él, de ahí su insatisfacción y su inquietud. El saber mismo es lo que realmente interesa en el saber.

El saber por mor del saber mismo suena algo romántico y como tal sin asidero alguno. Igualmente, da la impresión de ser un saber que nos libra de cualquier compromiso. Pero en realidad, en el fondo se trata de una aspiración en la que se huye de un no saber. "Para escapar del no saber filosofaron".[2] Un saber que se busca por sí mismo, y no por mor de otra cosa, es propio del hombre libre, pues así como la ciencia busca y en su búsqueda deviene un ser para sí mismo y no para otro. Por eso no hay mayor compromiso que este saber, que demanda la actividad de una disposición liberadora en la que está en juego nuestra propia existencia.

La acepción *ontológica* de filosofía, introducida en Gamma 1, versa sobre el asunto perteneciente a la ciencia que se busca, y su delimitación frente a las ciencias particulares. "Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente (ὄν ᾗ ὄν) y lo que le corresponde en sí mismo (καθ'αὐτό)".[3] Su objeto es entonces el ente en cuanto tal, o sea, no de este o aquel ente, de sus propiedades o de lo más confiable y accesible inmediatamente para nosotros, y menos aún, de su valoración o de mis opiniones acerca de él. Trata más bien del ente en cuanto es ente, de lo que hace de el un ente.

Ahora bien, el texto anterior añade: "y lo que le corresponde en sí mismo". Esta expresión no debe pensarse como algo adicional a la pregunta del ente en cuanto ente. Es menester incorporarla en tal pregunta como algo que es inherente a lo que hace de él un ente y, por tanto, a su propia naturaleza, por cuanto menciona lo que le pertenece de manera primordial, a saber, su propia entidad, su ser-mismo. El ente es ente en cuanto es a partir de sí y en sí mismo. En la pregunta por el ente en cuanto es ente se pregunta por el ser en sí mismo del ente.

2 982b 19, 20.

3 1003a 21, 22.

Lo que caracteriza a dicha ciencia ontológica es su ser general (καθόλου) a diferencia de las particulares. Estas, por el contrario, tan sólo se ocupan de una parte del ente, y se apoyan en una unidad determinada de acuerdo con un género. Y la generalidad de la ciencia que se busca no reside en el género, pues con ello se omitiría cualquier diferencia. Al ente en cuanto lo general compete todo ente que es por sí mismo, esto es, una mismidad. Su generalidad se funda en una mismidad que implica en sí y en cuanto tal una diferencia.

El "en sí" que caracteriza dicha generalidad del ente en cuanto ente señala su propia naturaleza, lo que es por sí mismo. La naturaleza del ente en sí mismo, y no el ente sensible accesible en primera instancia para nosotros, orienta la búsqueda y la destaca como aquello que actúa por sí mismo, esto es, libremente.

A la ciencia que se busca concierne no solamente la pregunta por las causas y principios del ente, como a todas las ciencias en general, sino también, y sobre todo, la pregunta por las primeras causas y principios del ente en cuanto tal como ente en sí. Por ello tal ciencia es denominada "filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία)".[4] Pero además, este nombre se debe al objeto que le corresponde investigar, lo cual se evidencia cuando es considerada como "ciencia teológica (θεολογική ἐπιστήμη)".[5]

Igual que la matemática y la física, la teología es una ciencia teórica. Aristóteles les adjudica primacía sobre el pensamiento práctico y el poiético, pero también a este último sobre las anteriores. La razón de ello está en que su género es el más valioso (τὸ τιμιώτατον γένος).[6] Una razón similar la encontramos en el libro Alfa con respecto a la ciencia que se busca. Ella es, en efecto, la más divina, por versar sobre Dios y lo divino. Es preciso entonces destacar y retener en la acepción teológica de filosofía el rango superior de la filosofía primera y su asunto como el fundamento de este rango.

Para dar cuenta de este fundamento Aristóteles se vale de dos tipos de opuestos, a saber, lo cambiable y no cambiable (ἀκίνητον), lo separable y lo no separable (χωριστόν).

---

4 IV 2, 1004a4, VII, 1026a31.

5 VI 1, 1025b 1026a.

6 1026a 21.

La física no puede ser la filosofía primera porque, a pesar de ser su objeto sustancias naturales, y como tal separables, es cambiable. Los objetos de la matemática (o por lo menos algunos de ellos) por el contrario, si bien son cambiables, se caracterizan por no ser separables. Ahora bien, de haber una ciencia cuyo objeto sea al mismo tiempo separable e incambiable, éste no podrá pertenecer ni a la física ni a la matemática, sino a una tercera ciencia que reúna en sí ambos rasgos. Ella no es otra que la teología y su objeto, la sustancia divina. Esta ciencia es así la filosofía primera, la física la segunda y la matemática la tercera.

Con ello, la filosofía primera es conducida a una discutida aporía.[7] Ésta consiste en que ella trata en general (καθόλου) del ente en cuanto ente, y constituye, al mismo tiempo, sólo un género (γένος) del ente como en los otros casos de las ciencias, aunque ciertamente en éste se trata del rango supremo del ser. El problema radica en saber, cómo pensar la filosofía primera con relación a la ontología y a la teología.

Para su solución, Aristóteles acude a una analogía con la matemática. En ésta igualmente, tiene lugar una sustancia general y una naturaleza particular, esto es, un determinado género-objeto (como la geometría y la astronomía). La matemática es inherente a ambas, pero no se identifica con ninguna de ellas. Debe haber entonces una ciencia que les sirva de unidad y de vínculo. De no cumplirse con esta condición, entonces la física tendría que ocupar el rango de ciencia primera . Esto, sin embargo, no es posible, porque lo que es general es anterior (πρότερον), y lo que se da como parte, posterior (ὕστερον). Hay aún un ámbito del ser en sí sobre lo físico, el cual en cuanto general precede y sirve de base al ente cambiante. La generalidad y precedencia del ente en cuanto ente, del ente en cuanto sí-mismo, hace de la ciencia que lo contempla algo general y primero.

La peculiaridad esencial de este ente pone en evidencia el porqué la filosofía primera es general en tanto primera.[8] No se trata en ella de una generalidad abs-

7 VII, 1026a 23, 32.

8 VI, 1026 a 30, 31.

tracta, dado que su asunto no es otro que la sustancia primera (πρώτη οὐσία), la cual como ente en cuanto tal es el ente en sí, el primero en el sentido del desde donde de todos los otros entes, o sea, su primera causa. Esta es la razón del porqué la ciencia que tiene por objeto el primer ente es al mismo tiempo la ciencia del ente en general. Dicha ciencia es la filosofía primera. El ámbito de su objeto se caracteriza como lo general y la sustancia primera. Esto quiere decir que la filosofía primera no puede considerarse sólo como teología u ontología general, es decir, no trata tan sólo de la sustancia divina, ni se la considera únicamente como ciencia general del ser. Puesto que le corresponde contemplar el ente en cuanto ente, y al mismo tiempo la sustancia primera, tanto la ontología como la teología se hallan involucradas en ella como generalidad totalizadora.

Ahora bien, el asunto inicial de la teología no es el ente en cuanto ente sino el ser separado y no cambiante. Por eso la tarea de la filosofía primera no se reduce a la sustancia divina, ni puede pensarse la ontología libre de ella. La sustancia divina es el punto culminante de la filosofía primera como ontología. La ontología conduce a la teología como su eminente especificación.

Este punto supremo no es un principio en el sentido del comienzo de la búsqueda. Antes bien, supone un camino hacia el fundamento del ser sobrenatural, trascendente e inmaterial, desde las sustancias perceptibles sensiblemente, o sea, un camino de lo más temprano para nosotros a lo más temprano por naturaleza: el ser suprasensible como punto supremo de la filosofía primera. El inicio de la búsqueda es la sustancia posible. En esta búsqueda se tiende a lo más en saber. Y precisamente, el encaminamiento a lo más en saber y la jerarquización de saberes en la búsqueda del saber por mor del saber, constituye la filosofía primera como teología y como ciencia general del ser. Por tanto no puede ser un saber dado de antemano. Como la ciencia que se busca, es siempre un renovado tender hacia ella y al descubrimiento originario de su objeto.

La rúbrica metafísica y la transformación de su significado a través de la tradición filosófica

La inquietud del ánimo conduce al hombre a la búsqueda de lo más en saber, de un saber al que siempre aspira pero nunca alcanza. Esta aspiración descubre en el hombre su propia finitud. En esta búsqueda incesante del objeto correspondiente a la ciencia que es por sí misma, es decir, libre, logra un saber de sí mismo.

Esta ciencia es la filosofía primera. Más tarde se le dio el título de *metafísica.* A la invención de este título antecedió la búsqueda propiamente dicha de lo más en saber. Lo que importa realmente en esta tendencia es la procura del saber por el saber mismo, antes que los títulos con que pueda ser nombrado.

El carácter de primero de la filosofía primera no significa que ella deba constituir el inicio de la búsqueda. Es primera en el sentido de lo más temprano por naturaleza. Para nosotros lo accesible en primer término no es el ente en cuanto ente, el ente en sí mismo, sino el ente particular accesible a los sentidos. Por ello, dado que la experiencia sólo coloca el *qué* mas no el *por qué,* la causa, el comprender de las ciencias está por encima de la experiencia. Pero Aristóteles las distingue a su vez de la ciencia del ente en cuanto ente debido a su carácter general. Ella es primera según la naturaleza, esto es, la última en el sentido metódico de la búsqueda.

Este pudo ser el motivo que llevó al ordenamiento de los textos de Aristóteles por parte de sus seguidores, un siglo antes de Cristo. En la clasificación del *corpus* aristotélico no se situó la filosofía primera al comienzo, sino después de un tratado con el nombre de *Física* (φυσικὴ ἀκρόασις), y se la llamó por eso μετὰ τὰ φυσικά, lo que se halla más allá de la física, de la naturaleza. Precisamente por los asuntos tratados en la "metafísica", su significado no podía reducirse a un mero suplemento de la física. La razón para ello está en el contenido y cuestionamiento de los problemas de la filosofía primera, a saber, el ente en cuanto ente, asunto de la ontología, y del ente en cuanto a su último fundamento, asunto de la teología.

Con la reflexión sobre el contenido de los problemas de la filosofía primera, la metafísica dejó de ser una simple

postfísica para adquirir el sentido de *transfísica*. La metafísica fijó su dominio frente a la física, en la transposición del ente físico sensible, el *mundus sensibilis*. Como ciencia de lo suprasensible, la metafísica se transformó en disciplina filosófica. En este sentido la vio Kant:

> El antiguo nombre de esta ciencia μετὰ τὰ φυσικά proporciona ya una indicación sobre el género de conocimiento, acerca del cual estuvo dirigida la intención del mismo. Por su medio se quiere ir más allá de todos los objetos de la experiencia posible. *(trans-physicam)*, para conocer hasta donde sea posible aquello que no puede ser en absoluto objeto de la misma.[9]

En su lección de metafísica también señala al respecto:

> En lo concerniente al nombre de metafísica no hay que creer que haya surgido casualmente, porque se adecua exactamente a la ciencia misma: pues si φύσις significa allí naturaleza, y no podemos alcanzar los conceptos de la naturaleza de otra manera que por la experiencia, entonces aquella ciencia que le sigue se llama metafísica (de μετά, *trans* y *physica*). Es una ciencia que se encuentra en cierto modo fuera del ámbito de la física, más allá de ella.[10]

La metafísica es vista aquí como un tipo peculiar de conocimiento, caracterizado por un *ir más allá* del mundo de la experiencia sensible y cuyo objeto pertenece en consecuencia al dominio de lo suprasensible. Pero esta caracterización de la metafísica resulta demasiado pobre como para aceptarla sin más. Por tanto, es menester dejar de ver en ella el título de un saber ya superado, y hacer de ella un problema del pensamiento si se pretende comprenderla. Ello supone preguntar por el sentido y la posibilidad del así llamado *traspaso* a lo suprasensible, o bien del *ir más allá* de lo sensible.

---

9 *Über die Fortschritte...* Kant. Werke in zehn Bänden, Band 5, p. 656. Traducción al español de Félix Duque. Ed. Tecnos, Madrid 1987, p. 121. En adelante el primer número de la referencia remite al texto original, y el segundo a la traducción de F. Duque, aunque ésta (así como las demás traducciones de Kant al español) no haya sido siempre seguida literalmente.

10 M. Heinze. *Vorlesungen Kants Über Metaphysik*, 1894, p. 186.

Como la filosofía primera de Aristóteles sirvió de fuente a la ulterior procedencia del nombre de metafísica y a su cambio de significado, los rasgos que la caracterizan evidencian su transformación en la tradición filosófica. Por eso hay necesidad de preguntar por los puntos comunes en la modificación de la filosofía primera en metafísica, por lo que realmente fue transformado en este tránsito, y por las razones que dieron lugar a dicha transformación. Pues sólo así podrá saberse si las reflexiones sobre ella, en los veinte siglos que separan el racionalismo de la metafísica de la filosofía primera, condujeron a una profundización de su asunto originario y al descubrimiento de su fundamento, o si por el contrario hubo una desvirtualización del preguntar inicial de Aristóteles, a pesar del empleo semejante de algunos términos y definiciones.

Metaphysica generalis y *metaphysica specialis*

Con la pregunta por el ente en cuanto ente, Aristóteles da origen a una tradición metafísica. En la Escolástica se retoma la pregunta por el *ens qua ens*, y en la filosofía alemana leibniziana-wolffiana dicha tradición llega a hacer escuela a través de la sistematización de la metafísica realizada por Suárez. En esta transición es decisiva la intromisión del cristianismo medieval en la filosofía griega. Pues se inserta la teología filosófica en una teología cuya fuente es la creencia cristiana, ajena naturalmente al mundo griego.

La teología que reposa en la creencia cristiana encuentra en cambio, en el Dios de Aristóteles y en su teología filosófica su punto de partida. En contraste con la *theologia revelata* se la llamó *theologia naturalis*, ya que se ocupa de la pregunta por el *ens qua ens* como ser incondicionado y constante. La filosofía moderna se revistió más tarde con el ropaje filosófico de esta recepción griega, en la medida en que la pregunta por un más allá de la existencia humana y por una vida futura —la vida verdadera— condujo a un *ens increatum, causa primera* de todo ser creado, cuya esencia se halla exenta de lo que caracteriza justamente nuestra vida y nuestra relación con las cosas que conocemos, a saber, la imperfección y la incompletitud. Y como no podía pensarse que este ser no carente de nada estaría ahí por azar, resultó la necesidad de probar la existencia de una esencia que no

puede no ser, la inmortalidad del alma, y la libertad de la voluntad. Dios existe necesariamente. Toda duda sobre su existencia sólo podría considerarse como irracional. La duda misma debe ser racional, y sólo puede establecerse entonces en la razón como el principio supremo del que disponen los mortales. Además caracteriza la esencia del sujeto como ente ejemplar cuyo yo se torna en el centro del preguntar filosófico. Este giro cartesiano constituye el gran aporte de la filosofía moderna a la metafísica racionalista. Además incorpora a la par antiguos problemas metafísicos que se remontan a Aristóteles, y específicamente a su filosofía primera como pregunta por el ente en cuanto ente. En la Escolástica esta pregunta es retomada bajo la forma del *ens qua ens*, y más tarde, en conexión con ésta, por la metafísica de escuela de los siglos XVII y XVIII.

En este sentido, Wolff define la ontología como "scientia entis in genere, seu quatenus ens est" (ciencia del ente en general o en cuanto es ente).[11] Con base en dicho nombre, impreso por Clauberg en los albores del siglo XVII, inscribe Wolff el título: "Philosophia prima sive Ontología". Su tratado de metafísica: "Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma humana, y también de todas las cosas en general" refleja la pretensión de alcanzar un conocimiento positivo de Dios, la naturaleza y el alma, a partir de la racionalidad del pensamiento. La ontología como *philosophia prima* es determinada por el conocimiento, porque a éste y no al ente en cuanto ente se atribuyen sus principios, o sea, éstos no se refieren al ente mismo, sino al modo como se le conoce. En este sentido, para Baumgarten, la metafísica "est scientia primorum in humana cognitione principiorum" (la ciencia está en el conocimiento humano de los primeros principios). En lugar de investigar entonces los principios supremos del conocimiento de la filosofía primera, es puesta la ontología al servicio de tales principios.

El principio de contradicción expresa el principio supremo del pensamiento. No casualmente, así como la ontología pone de relieve el problema del conocimiento, dicho principio pasa de ser un principio del ente en Aristóteles a una ley racional del pensamiento. Precisamente, esa ley

11 *Ontologia*, 51.

determina con exactitud el asunto de la ontología, a saber, la fijación de un pensamiento cuya posibilidad se desprende de su no contradicción. Wolff en su ontología parte del principio de contradicción; Baumgarten la introduce en su primer capítulo con el problema de lo posible en su estrecha conexión con tal principio. Dicha ontología, por tanto, parte de un conocimiento intelectual del objeto, cuyo máximo principio es el de contradicción. Y su soporte es entonces la posibilidad lógica del pensamiento.

Con Aristóteles, la ontología es una ciencia del ente en cuanto ente. Ahora en cambio se convierte en doctrina de los objetos. Hacia éstos se destina el conocimiento de los primeros principios. Sin embargo, una de sus mayores dificultades consiste en pretender un conocimiento racional de ellos a partir de principios formales como el de contradicción. La ontología no se ocupa ya del ente como principio de la realidad del ente sino de la *notionibus entis*.

La ontología como punto crucial de la filosofía constituye la parte general de la metafísica. Wolff la denomina *metaphysica generalis* y la distingue de la *metaphysica specialis*. Mientras la primera se ocupa de la generalidad del ente, la segunda trata de tres tipos de entes, a saber, Dios, mundo, alma, asuntos que corresponden a la teología, la cosmología y la psicología. El asunto que compete a ambas concuerda con el hecho de tratarse de entes, y en esto radica justamente la generalidad de la *metaphysica generalis*, o sea, su ser común a los tres tipos de entes de la *metaphysica specialis*.

A ambas, además, es común la razón como fuente de toda certeza y verdad. La naturaleza del hombre se comprende ahora como *animal rationale*. La razón como principio supremo distingue al hombre del animal. El acoplamiento de la *metaphysica generalis* con la *metaphysica specialis* tiene su centro de convergencia en la racionalidad. La razón está en condiciones, como certeza indubitable, de decidir sobre el conocimiento de la existencia de Dios, sobre el saber del mundo por encima de toda experiencia y sobre la prueba de la inmortalidad del alma.

La pretensión racionalista de un conocimiento de lo suprasensible hace intervenir la experiencia, aunque no una experiencia mística de lo suprasensible, ya que es irracional, sino una empírica. Sin embargo, puesto que en este sentido era inadmisible para lograr el enrutamiento hacia lo supra-

sensible, se tenía que ver en tal pretensión algo meramente negativo, lo que no es de extrañar, porque además de querer someter al dominio de la razón las demás facultades del sujeto cognoscente, quiere también reducir la experiencia empírica a la racionalidad. La razón se impone sobre esa metafísica por cuanto le competen ámbitos que superan toda experiencia. Ni Dios en su totalidad y como fundamento del mundo, ni la libertad del alma son accesibles a la experiencia, sólo a la razón. Por ello, sus objetos tienen que ser asunto de las ciencias racionales; teología racional, cosmología racional, psicología racional. En este sentido la metafísica es la ciencia que rebasa lo sensible, y trata de lo suprasensible a partir de los primeros principios del conocimiento humano, esto es, de los conceptos lógicos de la sola razón. No casualmente el principio de contradicción deja de ser un presupuesto de la realidad del ente para convertirse en un simple principio lógico del pensamiento, una inversión y una postura, a propósito, cuya certidumbre es reafirmada por Kant y cuya vigencia se extiende hasta hoy.

Contra esta concepción racionalista de la metafísica arremeterá Kant mucho tiempo después de apoyarse en ella. No es comprensible de suyo, sin embargo, la situación de la metafísica en la filosofía crítica de Kant luego de preguntar de nuevo por su posibilidad. En su confrontación con la tradición concede cierto derecho de verdad a la *metaphysica generalis* en su referencia a la validez de todos los objetos en general. No obstante, sólo pueden restringirse a una experiencia posible. De esta forma Kant cree haber demostrado por primera vez la verdad de esta metafísica. Más tajante y decisiva será su crítica a la *metaphysica specialis*, a la cual combate en la dialéctica trascendental, pues en la medida en que está impedida de llevar a cabo sus intenciones, estará por siempre condenada al fracaso. En vista de la imposibilidad de probar racionalmente la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad, sólo le resta atenerse a la esencia moral del hombre y creer en ello. Por eso dirá Kant: tuve que limitar el saber para dar lugar a la creencia.

Al tiempo que somete dicho proceder a una crítica fundamental y combate la pretensión de responder a toda la metafísica a partir de la razón, Kant también ve en la metafísica una necesidad que pertenece a la propia natura-

leza humana. Cree fundamentarla por primera vez como ciencia, pero es al mismo tiempo de la opinión de que siempre se ha preguntado por ella. A esta encrucijada conduce la concepción kantiana de la metafísica. Sin embargo, en lugar de tomar una posición unilateral frente a ella o de rechazarla simplemente, se requiere comprenderla en su encrucijada. "Hay una diferencia entre pensar en la metafísica y pensar sobre ella; todos piensan lo primero. Algunos, en lugar de pensar sobre la misma, fantasean sobre ella".[12]

La metafísica racional vista por Kant

El ente suprasensible es el horizonte de todo quehacer metafísico. Ambos términos, meta-física y suprasensible mencionan lo que puede ser objeto de la experiencia y debe ser supuesto, aunque no sea en absoluto el asunto al que aspira propiamente la metafísica. Antes bien, es frente a dicho supuesto que puede establecerse como tal. Si el conocimiento de lo sensible confluye en la experiencia, el de lo suprasensible debe sobrepasarla. Empero, difícilmente pueden comprenderse el uno sin el otro. En el caso específico de Kant esto significa que si bien en lo suprasensible hay necesariamente un desprendimiento de lo sensible, en lo sensible está inserto ya la naturaleza de lo suprasensible.

La metafísica es la ciencia que progresa de los límites de lo sensible al campo de lo suprasensible, y la razón constituye la posibilidad de este progreso. Así, Kant define la metafísica como la "ciencia que progresa del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible por medio de la razón".[13] La posibilidad o imposibilidad de la metafísica depende de si la razón está o no está en condiciones de realizar el progreso de lo sensible a lo suprasensible.

Hay metafísica donde hay razón. Por naturaleza la primera tiende a lo incondicionado. Y es precisamente en su aspiración a lo incondicionado que se abre la posibilidad de lograr el progreso de lo sensible a lo suprasensible. La causa fundamental de ello está en la concepción kantiana

12 *Reflexión* 4984, Tomo XVIII, p. 51.

13 *Fortschritte*, p. 590/8.

de libertad, establecida en atención a la conexión entre la razón y lo incondicionado. Desde esta perspectiva hay que examinar en qué sentido reacciona Kant contra la metafísica y en qué sentido la sigue.

Para la metafísica leibniziano-wolffiana el conocimiento de lo suprasensible representa la máxima aspiración de la razón, por ser su fin último. Es decisivo preguntar aquí, sin embargo, desde dónde y por qué medios puede emprender la metafísica el paso de los objetos de la experiencia a los objetos más allá de ella. Al dirigirse a dicha metafísica, pregunta Kant: "¿Ha logrado algo la metafísica desde la época de Leibniz y Wolff, y cuánto ha logrado y qué puede lograr en general?".[14]

Según esta metafísica de escuela, los principios del conocimiento puro de la razón dan cuenta del desde dónde, y sus conceptos a priori de los medios. En este sentido Baumgarten define la metafísica como "la ciencia que contiene los primeros principios del conocimiento humano". Lo que la caracteriza es su pretensión de ampliar el conocimiento de la razón allende los objetos de la experiencia por medio del uso racional de los conceptos. Los metafísicos incursionaron en terrenos en los que se cultivaban principios cuyo origen era ciertamente a priori, pero no estaban destinados al ámbito de lo sensible sino de lo suprasensible, motivo por el cual ni podían ser confirmados ni refutados por ninguna experiencia. A pesar de este rebasamiento, se quería garantizar el mundo físico a partir de tales principios como si hiciera parte de su propio dominio, sin establecer ninguna separación, y sin erigir una ciencia que cobijara propiamente los principios de una experiencia posible, por cuanto ésta no puede ser el fin último al que esté destinada la metafísica.

Su fin último es lo suprasensible. Para acometerlo se lo considera bajo un doble aspecto: como *metaphysica generalis* u *ontologia*, destinada al estudio del *ens in communi*, y como *metaphysica specialis* con sus tres asuntos correspondientes: Dios, la totalidad del mundo y la inmortalidad del alma, siendo la teología su centro por ser vinculado Dios propiamente al fin. El tratamiento de estos grandes temas es

14 *Ibid.*, p. 633.

solamente teórico.[15] La especulación teórica por sí misma pretende, en atención a la simple reflexión, dar cuenta de ellos, con lo cual, según Kant, la naturaleza de lo suprasensible permanece oculta.

Contra este proceder metafísico Kant se pronuncia enérgicamente: "De lo suprasensible que concierne a la facultad especulativa de la razón no es posible ningún conocimiento *(noumenorum non datur scientia,* no hay ciencia de los noúmenos)".[16] "De lo suprasensible no hay ningún conocimiento teórico-dogmático".[17] No es lo suprasensible lo que Kant objeta, sino el modo como se quiere pensar el traspaso hacia él desde la razón. Pues con ello tan sólo se muestra "qué *se quiere con* la metafísica, pero no qué habría qué hacer *en ella*".[18]

Para saber qué progresos reales ha hecho la metafísica, es menester confrontar lo que ha sucedido y se ha hecho en ella desde siempre con lo que tendría que haberse hecho dentro de ella. Los primeros y más antiguos pasos se dieron con la plena seguridad que obvia el cuestionamiento crítico y omite la pregunta por la posibilidad de los conocimientos a priori. A la pregunta por la causa de la confianza de la razón consigo misma, responde Kant: "Su presunto acierto".[19]

Toda presunta conquista en el campo de lo suprasensible está condenada al fracaso por pretender ampliar el conocimiento de la razón teniendo únicamente presente el análisis conceptual y no la concordancia de juicios y principios con la experiencia. Con ello, lo suprasensible como fin último de la razón se queda sin bases para el conocimiento teórico. Al no comprenderse su propia naturaleza no podía esperarse un conocimiento más profundo acerca de él, en el que se hallarían principios de la razón por medio de los cuales se combatan precisamente las opiniones exaltadas de los metafísicos. La misma razón se encarga de aniquilar la

15 *Ibíd.*, p. 629/82.

16 *Ibíd.*, p. 630/82.

17 *Ídem.*

18 *Ibíd.*, p. 591/10.

19 *Ibíd.*, p. 592/11.

pretensión de formular juicios que se extiendan a lo suprasensible.

El infructuoso propósito de lograr un conocimiento teórico de lo suprasensible hace de la metafísica "el barril agujereado de las Danaides".[20] Sin embargo, lo suprasensible constituye su fin último. Y al fin último de la metafísica está orientada originariamente la razón; con ello concuerda plenamente Kant. No obstante, su punto álgido de discusión radica en el modo como se quiere acceder a él mediante la mera consideración racional. Frente a esta ilusoria pretensión, el enfoque del cuestionamiento de Kant estriba en la forma de concebir el traspaso a lo suprasensible como fin último de la metafísica. Tal traspaso no puede ser simplemente supuesto, tiene que indagarse por su posibilidad.

El concepto de fin último no se halla por completo en nuestro poder, por eso tiene que ser hecho a priori por la razón, con base en la fuente de que brota. Kant enfatiza una y otra vez que sólo comprendemos lo que sabemos hacer. El hacer entraña un *poner*, y éste una actividad originaria. Hacer un concepto no es idearlo ni producirlo a partir del objeto; antes bien, es forjarlo desde lo que de antemano ponemos en el objeto. Si se quiere desentrañar el origen del que emerge el concepto de fin último, y establecerlo en función de una teoría, hay que atender a lo que ponemos en los objetos antes que a lo conocido en ellos, "porque el objeto es suprasensible".[21]

Son tres los conceptos hechos: "Lo suprasensible *en* nosotros, *sobre* nosotros y *después* de nosotros".[22] Lo suprasensible en nosotros es la libertad. La libertad está en conexión con la naturaleza de la razón y constituye como última realidad el programa de su integración. Aunque nuestra razón tienda hacia esta "autoactividad incondicional",[23] es tan incognoscible e inaccesible como la naturaleza divina y la del mundo.

---

20 *Ibíd.*, p. 650/106.

21 *Ibíd.*, p. 632/86.

22 *Ídem.*

23 *Ibíd.*, p. 646/101.

La absoluta imposibilidad del conocimiento de estos objetos bloquea cualquier intento de la metafísica teórico-dogmática por ampliar su dominio. Esta pretensión de la metafísica por alcanzar racionalmente su fin último está condenada para siempre al fracaso, ya que se limita a suponer lo que es suprasensible en sí, en lugar de buscar el modo como deba pensarse y las condiciones en que ello sea posible.

La metafísica es un océano sin fondo y sin orillas, su progreso no deja huellas, y en su horizonte no se vislumbra ninguna meta, porque su progreso es *por la puerta trasera.* En ella no hay ninguna perspectiva sobre un fin, ni salvación alguna. "¡Bien librada saldrá la metafísica si no fuera porque se limita a tomar aquí conceptos por cosas, y cosas —o más bien sus nombres— por conceptos, raciocinando así totalmente en el vacío".[24] Su interés por acceder al fin último no tiene salvación alguna por la vía dogmático-teórica, y todo conocimiento mediante este traspaso racional es completamente en vano.

En oposición a este proceder insalvable, Kant acude a la razón pura, mas no en el sentido de una reflexión especulativa de lo suprasensible, sino en el de una facultad sujeta a una completa crítica, cuya tarea es determinar el origen, los límites y el contorno de nuestro conocimiento a priori. El por qué de esta crítica se entiende si se considera, por un lado, el océano sin fondo y sin orillas de la metafísica y, por el otro, la vía segura de la ciencia.

La metafísica busca una ampliación del conocimiento más allá de los límites de lo sensible sólo con el aporte de la razón y la descomposición de conceptos, sin hacer por ello la más mínima adquisición en el progreso de lo suprasensible. Frente a este proceder pregunta Kant por la posibilidad real, no lógica, de la ampliación del conocimiento. Su posición es clara y contundente: tal ampliación no es posible sin lo sensible. Con ello, la definición de la metafísica recibe una nueva connotación: la ciencia que progresa del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible por medio de la razón. Kant señala, por lo demás agudamente, que lo sensible, sin embargo, no hay que entenderlo como simple dato de los sentidos, ni sólo con relación a ellos, sino

---

24 *Ibid.*, p. 640/95.

también al entendimiento, en cuanto sus conceptos puros no tienen otro uso diferente al de su *aplicación* a los objetos de los sentidos, razón por la cual lo sensible tiene que incorporarse en la pregunta por la constitución de la experiencia posible. "Por sensible no entiendo otra cosa que lo que puede ser objeto de la experiencia".[25]

Kant hace intervenir lo no sensible entre lo sensible y lo suprasensible. Lo no sensible se reduce tan poco a lo suprasensible, como lo sensible a los sentidos. La novedad de Kant consiste en distinguir lo no sensible de lo suprasensible. Todo lo suprasensible es no sensible, pero no todo lo no sensible es suprasensible. Encontrarse por encima de lo sensible menciona algo diferente a lo suprasensible, como puede constatarse por ejemplo con el concepto de causa.

La ampliación del conocimiento que sobrepasa los límites de lo sensible exige el conocimiento de todos los principios a priori que puedan aplicarse a lo sensible. La metafísica debe atender entonces, además del fin, a los medios en virtud de los cuales es posible lograr un conocimiento, con base en principios a priori. Éstos se hallan como lo no sensible entre la razón y lo suprasensible, y constituyen el presupuesto de una *posibilidad real*. Sin ellos, el traspaso al fin último de la metafísica se llevaría a cabo racionalmente. Tales presupuestos son los medios o, como dice Kant, la *forma del proceder* metafísico, conforme a la cual la metafísica "es definida como el sistema de todo conocimiento de la razón pura de las cosas por medio de conceptos".[26] Por medio de estos aspectos fundamentales la metafísica se despliega íntegramente. Kant muestra su origen en la razón y su uso en la experiencia. Entonces, el punto crucial es aquí, las condiciones que hacen posible la ampliación real del conocimiento de acuerdo con lo sensible. Sólo que tales condiciones deben pensarse en conexión con el fin último de la metafísica.

Su fin último es lo suprasensible. Lejos de renunciar a él, Kant lo proclama en su filosofía como lo más digno de ser pensado. El fin último empero sólo puede ser algo concluyente, no un punto de partida inicial. En el pensa-

---

25 *Ibíd.*, p. 656/121.

26 *Ibíd.*, p. 657/*Ídem*.

miento de fin último como principio concluyente la razón alcanza en sí su cumplimiento. El cumplimiento de la filosofía tiene lugar en el concepto de libertad. El concepto de fin en cuanto acabamiento del sistema, abre el espacio para que el concepto de libertad actúe como aquello que por su acción puede producir unidad incondicionada y con ello el ser libre. Garantizar el pensamiento de la libertad por vía de la filosofía teórica es un presupuesto para el uso de toda razón.

Con la idea de fin último Kant se mantiene a todas luces en la metafísica, sin que esto signifique empero hacer concesiones al racionalismo que viene justamente de combatir, pues lo suprasensible se resiste a las *falaces pruebas directas*. No hay que pensar el fin último de la metafísica *luego* de la constitución de los principios a priori del conocimiento, sino como su ineludible condición.

> El fin de la metafísica: 1. Constituir el origen del conocimiento sintético a priori. 2. Comprender las condiciones restringidas del uso empírico de nuestra razón de estas condiciones, por tanto, la posibilidad de mostrar el uso absoluto. 3. Mostrar la independencia de nuestra razón de tales condiciones y, con ello, la posibilidad del uso absoluto. 4. Ampliar de este modo nuestro uso de la razón sobre los límites del mundo sensible. 5. Mostrar la condición de la unidad absoluta.[27]

Kant pregunta por la posibilidad de la metafísica. El terreno en que se cultiva esta posibilidad es el de una "crítica de toda la facultad de la razón pura".[28] En ella se cuestiona la capacidad que tiene esta facultad de ejecutar a priori un conocimiento de los objetos de la experiencia posible o bien, de dar cuenta a priori de los principios de la posibilidad de una experiencia en general, esto es, del conocimiento a priori de lo sensible. Por lo visto, sin esta restricción no hay una ampliación real del conocimiento. En efecto, un gran descubrimiento de Kant con este nuevo procedimiento consiste en introducir proposiciones independientes de la experiencia, si bien restringidas al plano

---

27 *Reflexión* 4849. T. XVIII, pp. 5-6.

28 *Fortschritte*, p. 662/128.

de la experiencia. Tales proposiciones constituían a priori un sistema del conocimiento de la naturaleza, con las cuales la razón tenía que despertar definitivamente de su dormitar "sobre la almohada de su saber, presuntamente ampliado por ideas que iban más allá de todos los límites de la experiencia posible".[29] Las proposiciones que tenían esta pretensión, o sea, proposiciones que siendo a priori rebasaban sin embargo la experiencia posible, se contradecían y destruían entre sí hasta el punto de "privar a la razón de toda confianza en el campo teórico y la conducían a un escepticismo sin límites",[30] pues no había experiencia que confirmara o rectificara su validez.

Pero el cultivo del terreno de la posibilidad no condujo a Kant ni a desplazar, ni mucho menos a omitir el fin último de la metafísica. Lo suprasensible es el ideal de la razón pura. El concepto de fin como principio supremo de la filosofía, concuerda con la tesis según la cual la razón de acuerdo con su propia naturaleza sería razón práctica, en la medida en que sólo a ella puede adjudicarse un fin último. Éste en nosotros es la libertad. Recién con el concepto de libertad puede concluirse el pensamiento de sistema.

Sin embargo, cómo pueda sostener la razón ese interés primigenio por el fin último, luego de ser sometida a una exhaustiva crítica de sí misma, y continuar vigente la metafísica, después de ser arrasados sus dominios, es el gran dilema en que se debate Kant. De todas maneras, a pesar de la constreñida naturaleza de la razón, ella debe preguntar no sólo por la unidad del conocimiento de los objetos de la experiencia posible, sino también por la unidad de este conocimiento y el fin último de la metafísica. ¿Está la razón capacitada para ello?

La pregunta por la metafísica concierne propiamente a la razón. Pero "¿qué quiere propiamente la razón con la metafísica?".[31] La búsqueda en ella del fin último. Lo suprasensible es su máxima ambición. Todos los hombres en mayor o menor grado "participan de él".[32] No obstante, es

29 *Ibíd.*, p. 660/124.

30 *Ibíd.*, p. 661/126.

31 *Ibíd.*, p. 589/8.

32 *Ídem.*

incomprensible "por qué a pesar de la infructuosidad de sus esfuerzos en este campo, sería vano gritarles que cesen de una vez por todas de valsar en torno a esta piedra de Sísifo, si no fuese porque el interés que la razón tiene en ello es el más profundo que pueda haber".[33] Si bien el hombre no está en condiciones de acceder por la vía especulativa y del conocimiento teórico a un fin último y, en consecuencia, no pueda poseerlo por completo,[34] guarda en sí la posibilidad de tender hacia él. La razón tiende a lo incondicionado o, más exactamente, a elevarse de lo condicionado a lo incondicionado y con ello al "fundamento más alto de lo condicionado",[35] dado que representa la totalidad de las condiciones. De lo contrario, el preguntar no cesaría de agobiar a la razón "como si no hubiese respondido a nada",[36] y sin atender a su fin último la metafísica sólo se manifestaría de forma fragmentaria. En su intención final tiene que ser entonces un "todo completo, o todo o nada".[37] La posibilidad de la metafísica de ser expuesta íntegramente la destaca frente a las ciencias restantes, "de manera que a la posteridad no le quedará nada que añadir y cumplir en contenido".[38]

La idea de lo incondicionado domina la concepción kantiana de la metafísica. Revestido de la forma de lo incondicionado el ente en cuanto ente continúa siendo el pensamiento motivante de la metafísica. Lo incondicionado es un ser en sí que no depende de nuestro conocimiento y es inaccesible para éste. Pero todo lo accesible al conocimiento presupone el pensamiento del ser en sí que le es inaccesible. La idea de lo incondicionado está íntimamente ligada a la libertad. Hacia ella se remonta la razón por su propia naturaleza. Este vínculo de la libertad y lo incondicionado constituye el punto álgido del enigma de metafísica y crítica.

---

33 *Ibíd.*, p. 590/*Ídem*.

34 *Ibíd.*, p. 641/96.

35 *Ibíd.*, p. 674/144.

36 *Ibíd.*, p. 668/137.

37 *Ibíd.*, p. 589/8.

38 *Ibíd.*, p. 661/128.

La metafísica no ha hecho progresos reales porque, si bien se ha ocupado de su fin último, ha omitido la *posibilidad,* esto es, los medios para alcanzarlo. Kant indaga por las condiciones para que los progresos en la metafísica tengan lugar realmente, y distingue en ella los medios del fin. El conocimiento a priori de la experiencia posible sirve de medio mas no constituye el fin de la metafísica, por cuanto sus conceptos sólo pueden tener pretensiones sobre los objetos de dicha experiencia y su fin sobrepasa los límites de ésta. Antes que *progresar* hacia lo incondicionado, la metafísica tradicional quiere *dar un paso* trascendente hacia él.[39] Pero esto no es posible, ya que entre lo uno y lo otro hay un "inmenso hiato".[40] El progreso no se lleva a cabo directamente, y de golpe de la razón especulativa a lo suprasensible, sino desde lo sensible por medio de la posibilidad real del conocimiento. No obstante, puesto que los conceptos puros del entendimiento tienen que valerse de lo sensible en su aplicación a los objetos de la experiencia, es necesario pensar las condiciones que hacen posible esta última, pero siempre bajo la idea de lo incondicionado y, consecuentemente, del pensamiento de libertad.

Pero, ¿por qué el progreso en cuestión resulta imposible directamente y de golpe? ¿Dónde habría que buscar la fuente de esta imposibilidad? No en otro lugar que en la razón misma y en su constreñida naturaleza. En la razón humana se halla el origen de la "pobreza y angostura de los límites que encierran a esta ciencia" y que la lleva por ello a "establecerla por completo".[41] Kant refuta toda una concepción metafísica, y frente a ésta quiere ejecutar la crítica de la razón en una conexión sistemática, integrarla sistemáticamente y llevarla a término. Mientras con lo primero intenta mostrar una unidad fundamental en el sujeto, en virtud de la cual pueda hacerse comprensible la multiplicidad del conocimiento de dicho sujeto, con lo segundo quiere adjudicarle un fin último a la razón. Sin lo cual la metafísica sólo sería una ciencia fragmentaria, y sin lo primero su progreso sería absolutamente en vano. Entre lo

39 *Ibíd.*, p. 658/122.

40 *Ídem*/123.

41 *Ibíd.*, p. 662/128.

uno y lo otro hay un abismo y, sin embargo, hay que pensar en ello una unidad concluyente. Pero ésta no se hace viable ni de golpe ni de inmediato, porque la razón tiene un poder restringido. Kant, no solamente ve limitaciones en la capacidad del hombre con respecto al conocimiento racional sino sobre todo en los fundamentos de la constitución de la razón misma. Inicialmente está incapacitada de tener una comprensión de sí misma. Al comienzo de su búsqueda la razón no puede llegar a la última discusión del conocimiento posible.

Por eso es necesario determinar previamente los conceptos y principios del entendimiento referidos a la experiencia posible a partir de la facultad de la razón. A la parte de la metafísica que se ocupa de ellos dentro de un sistema Kant la llama *ontología.*[42] Según la metafísica racional esta ciencia trata del *ens communes*. Para Kant ella no concierne al fin último de la metafísica, sino que en cuanto *vestíbulo* o *atrio* de la metafísica le sirve de propedéutica.

> Pues así como una gramática es la resolución de una forma lingüística en sus reglas elementales o la lógica lo es de la forma del pensamiento, la ontología es una resolución del conocimiento en sus conceptos que se hallan a priori en el entendimiento y tienen su uso en la experiencia.[43]

El sujeto, como esencia que actúa libremente, tiene un status en el mundo suprasensible. Lo suprasensible en cuanto fin último de la razón en la metafísica, es lo incondicionado. La razón en su aspiración a lo incondicionado impide equipararse con el entendimiento. Antes bien, con miras a lo incondicionado se la debe considerar como el presupuesto para el establecimiento de los conceptos y principios del entendimiento, cuyo origen es a priori y cuya validez se restringe a los objetos de la experiencia. Lo incondicionado en nosotros es la libertad y ésta es impensable sin la razón. "La razón es determinante con respecto a la libertad y fines en general, y la libertad determina fenómenos. Con respecto a ellos tiene que ser un funda-

---

42 *Ibíd.*, p. 590/9.

43 *Ídem.*

mento primero y único de todo".[44] "No podemos comprender un primer comienzo simplemente a partir de la libertad, pero tampoco un primer comienzo sin libertad".[45]

La razón es la facultad que se ocupa de la totalidad de la dabilidad. En este sentido se distingue del entendimiento, ya que éste se limita a la facultad de funciones y conceptos. Para Kant la razón es la facultad de las ideas, o sea de conceptos de totalidad. De ellas, naturalmente, no hay ejemplos en la experiencia, pero están referidas a ella como su condición de posibilidad en el sentido de un progreso dinámico de nuestro conocimiento. Las ideas son ideas de totalidad. Como tales no son sólo independientes de la experiencia, sino que tampoco puede darse de ellas ningún objeto en la experiencia. Por tanto, las ideas en cuanto tales son irrealizables. No obstante, están referidas a la experiencia hasta el punto de que sin ellas ésta sería impensable. Comprender esta enigmática relación de idea y experiencia, no significa otra cosa que comprender la naturaleza del conocimiento metafísico y superar al mismo tiempo su ilusión. Esta comprensión es concluyente para la tarea crítica de la crítica de la razón pura, en tanto es crítica de la razón pura teórica.

Kant es conocedor de la filosofía del pasado y de la de su tiempo. Comprende su significado y alcances, y por ello descubre la posibilidad teórica de una teoría de la subjetividad. No refuta tanto las formas históricas del pasado, como la concepción metafísica en la cual él mismo estuvo involucrado por largo tiempo. Sólo mucho después de haberse ejercitado filosóficamente en ella se da cuenta de los modos de argumentación y de las formaciones teóricas que asume la metafísica tradicional. Kant hace exigencias a este procedimiento dogmático, pero la forma en que está estructurado este procedimiento es una producción suya, de la que se sirve para entender la metafísica real histórica del pasado. Así, orienta de nuevo la filosofía. De ahí que sea una tarea apremiante comprender la naturaleza del conocimiento metafísico.

44 *Reflexión* 5110, T. XVIII, p. 92.

45 *Reflexión* 4929, T. XVIII, p. 31.

El conflicto interno de la razón. Necesidad de someterla a una crítica

La pregunta por la metafísica inevitablemente remite a la razón. Pero a su vez lo suprasensible constituye el fin último hacia el que ella debe encaminarse por su propia naturaleza. Por eso la constitución interna de la razón debe manifestar los presupuestos que permitan proyectar la pregunta por la posibilidad de la metafísica y vislumbrar el horizonte de lo suprasensible.

Kant examina la naturaleza propia de la razón. Concibe en ella un preguntar que constantemente la acecha poniéndola en camino de la búsqueda, aunque no sin agobiarla, pues por su propia naturaleza no puede evadir tal preguntar, y por exceder su propio poder no puede darle respuesta. Su poder tiene límites, su aspiración los desborda. A esta encrucijada se encuentra destinada la razón humana. El fin último constituye el horizonte de su búsqueda. Si bien debe dirigirse con sus principios a la experiencia posible, eso sólo sucede en la medida en que se oriente previamente por lo incondicionado, ya que hacia ello tiende por su propia naturaleza.

Lo incondicionado pone en marcha la razón, aunque no sea posible captarlo ni acudir a él inmediata o directamente. Al ponerse en marcha no puede detenerse en la determinación de conceptos y principios de la experiencia, por cuanto este ámbito no es el fin propiamente dicho de la metafísica. La razón anhela lo incondicionado y con ello la totalidad de las condiciones. De lo contrario, el preguntar no cesaría de abatirla, motivo por el cual pensarla solamente en dirección a lo sensible equivaldría a despojarla del movimiento que le imprime su propia naturaleza. Su potencialidad la pone en pos de lo incondicionado, pero sólo puede aspirar a este interés más alto a costa de sobrepasar la experiencia y, en consecuencia, violentar sus límites. De esta forma se establece una lucha interna de la razón consigo misma.

Como facultad, la razón debe atenerse al vínculo sistemático de conceptos y principios a priori que sirven de base a nuestro conocimiento de la experiencia. Mas, en su incesante búsqueda es conducida a principios que, en contraste con el caso anterior, y por exceder los límites de la expe-

riencia posible, no pueden ser afirmados ni ratificados por ella. La razón se encamina a una posibilidad incondicionada, esto es, no sujeta a condiciones ni al poner algo, requisitos indispensables para poder establecer un fundamento sobre la experiencia. Con ello se precipita a la oscuridad, al error y a la contradicción, por verse avocada a pensar una imposibilidad, que a causa de infringir todo límite de la experiencia posible, escapa a la sola posibilidad del pensamiento. El campo de batalla de estos conflictos —dice Kant— es la *metafísica*.[46]

El asunto de la crítica concierne a la naturaleza de la razón y a los problemas que emergen exclusivamente de su seno. Por ello, su sometimiento a una crítica debe hacerse comprensible sobre la base de la constitución interna de la razón misma. Para explorar su intrincada naturaleza, el preguntar que le es inherente ha de servir de constante guía, por cuanto le imprime la inquietud que abre la posibilidad de desentrañar su carácter de facultad, y a la vez su impotencia de asumir lo incondicionado.

Tal preguntar abruma a la razón porque ni puede evitarlo ni responderle. En ello acusa las secuelas que marcan su destino. Lo incondicionado destina la razón como lo supremo y lo más sublime, por ser aquello a lo que siempre aspira de antemano, pero nunca conoce o ejecuta; nada temporal puede satisfacerla.[47] Su tendencia natural y necesaria a lo incondicionado la obliga a liberarse de los límites de la experiencia y de los fenómenos. Su carácter esencialmente dinámico le crea la necesidad de remontarse a un fin último, lo cual ninguna otra naturaleza está en condiciones de garantizar o prometer. La razón no suspende su movimiento hacia lo incondicionado. Pero las indagaciones de la razón humana que procuran un conocimiento que se libera de los límites de lo sensible, pone al descubierto las fluctuaciones en que debe moverse *sin su propia culpa*, llevándola a "desesperar de sí misma",[48] provocando un conflicto desde sí misma y contra sí misma "como un duelo en

---

46 CRP, A VIII.

47 *Ibid.* B XXXII.

48 *Fortschitte*, p. 668/137.

el que, si ataca, está segura de vencer al contrario, pero igual de segura está de ser vencida si se pone a la defensiva".[49]

El preguntar radical que pone en movimiento a la razón es ocasionado por lo incondicionado. Su búsqueda es la máxima ambición de la razón, y lo que la mueve es el ánimo (Gemüt). Él encamina a la razón en su tendencia a lo incondicionado y desde lo incondicionado. Por este motivo no puede limitar su interés al establecimiento de principios a priori de la experiencia. Su insatisfacción en este campo la obliga a dejar tras de sí la experiencia, en procura de un interés más alto. A la razón pertenece entonces, por un lado, la disposición a un traspaso, cuya ampliación sobrepasa los límites de su propio poder y, por el otro, una restricción de su uso especulativo, con lo que se pone freno a sus pretensiones de alcanzar *vagorosos conocimientos.*

El traspaso es el tender ascendente de la razón a su fin último. Esta inclinación pone al descubierto en ella la pérdida de sus dominios más allá de la experiencia y la limitación de su uso especulativo. Con ello, empero, es expuesta al peligro en tanto, a causa del preguntar que le es inherente, franquea la posibilidad de la restricción. Lo que parece ser un punto de partida seguro no resulta ser más que un estado de su movimiento en la constitución interna de su determinación de sí misma. En este movimiento la tendencia desborda el poder de la razón. Su pérdida revela su impotencia y ésta, su poder meramente especulativo. Sólo puede extenderse *con confianza* a los límites *seguros y determinados*[50] de la experiencia posible, y al conocimiento puro a priori "que debe servir de medida y, por consiguiente, también de ejemplo a toda certeza apodíctica (filosófica)".[51] De ahí que únicamente con relación a este ámbito se hable de la *facultad de la razón pura.* Es justamente tarea de la crítica sobre la razón limitar el uso especulativo de ésta.

La confrontación de la razón consigo misma, que se destaca en la dinamicidad de su propio movimiento, encierra por una parte seguridad, certeza y exactitud y, por otra, contradicción, error, oscuridad y engaño.

49 *Ídem.*

50 CRP, B 22.

51 *Ibíd.*, A XV.

> Como este proceder proporciona un conocimiento real a priori, que sigue una marcha segura y útil, engañada e ilusionada la razón, sin notarlo, entra en afirmaciones también a priori de una naturaleza completamente distinta y totalmente extrañas al concepto dado y sin que sepa cómo los ha logrado, ni se le ocurra hacerse semejante pregunta.[52]

Al tiempo que tiende a la transgresión de los límites que le impone su propia naturaleza, la razón busca seguridad en la demarcación de los límites y separación de los dominios sobre los cuales tiene el poder de establecer sus propios derechos, esto es, sobre el conocimiento a priori de los objetos de la experiencia. Pretender un conocimiento más allá de la razón es completamente en vano. Frente a tales pretensiones Kant expresa la seguridad de lo que él llama su modesta tarea: "Humildemente confieso que a tanto no llega mi poder; y en su lugar, simplemente me limito a ocuparme de la razón misma y de su propio pensar, para cuyo amplio conocimiento no tengo necesidad de ir muy lejos de mí, pues en mí lo encuentro".[53] La seguridad afincada en el poder de la razón no podía ser introducida conforme a la metafísica de aquel entonces. Por eso para incorporarla al problema del conocimiento sintético a priori Kant acude a lo que para él fue siempre motivo de admiración: la ciencia matemática de la naturaleza.

En la gran experiencia teórica que él experimenta hay, a la par, dos hechos determinantes: la profunda crisis en la que se sume la metafísica, y las sólidas bases en que descansaba la física con su método matemático. La decadencia de la una y el progreso de la otra lo llevan a trasponer el camino seguro de esta última en el mero tanteo de aquélla. Kant vio con claridad cómo, mientras la metafísica era un océano sin fondo y sin orillas, la ciencia era una vía claramente delimitada en la obtención de sus conocimientos y con ello una empresa segura de su progreso.

El camino seguro de la ciencia se convierte en el modelo que Kant quiere introducir en su filosofía, si bien no como una simple teoría del conocimiento, ni mucho menos, como

52 *Ibíd.*, A 6, B 10.

53 *Ibíd.*, A XIV.

algo comprensible de suyo. Por el contrario, su intención con ello es la de descubrir lo que le pertenece en cuanto tal, y el modo como es posible esta pertenencia a partir de la razón pura misma como facultad originaria del conocimiento. A sus ojos, luego de ser la ciencia un mero ensayo y tanteo, acontece de repente en ella un gran cambio que revoluciona sus cimientos, y con el que se evita para siempre el error. Desde ese momento "quedaron abiertas y trazadas las vías más seguras de la ciencia".[54]

El tanteo que Kant ve en la metafísica es análogo al que encuentra inicialmente en la matemática y la física. La metafísica era en efecto un mero tanteo entre conceptos y por ello incierta. La racionalidad conceptual a la que se redujo impidió su marcha en el camino seguro de la ciencia. Pero Kant no podía trasplantar sin más esta seguridad a la metafísica, por cuanto debía tener presente, además de dicho camino, el territorio por el que avanzaba. La sola existencia de la seguridad del camino tenía que resultar insuficiente, porque el propósito de Kant al recorrerlo de ninguna manera podía satisfacer a la razón. Ésta debía internarse en el inhóspito territorio de lo incondicionado, pues sólo así podía estar en condiciones de determinar la extensión, esto es, los límites del territorio del conocimiento que le permitía trazar una vía segura. Era menester entonces tener en cuenta para ello aquellas regiones que se hallaban por fuera de dichos límites y que por tanto no podían exigir o brindar seguridad alguna.

La posibilidad de la metafísica no podía depender tan sólo de su tránsito por la vía segura de la ciencia, toda vez que resultaba imprescindible comprender la naturaleza de la metafísica como una totalidad, lo cual suponía contar con la incertidumbre y los riesgos a los que se exponía la razón al tener que aventurarse por los terrenos intransitables de la metafísica o, como dice Kant, de *las Indias* que ofrecen "una constante ilusión, debido al espejismo de la consecución de un fin último —y que— no ve ante sí otra cosa que la muerte".[55] Sin las ilusiones, contradicciones y engaños a los que se sujeta la tarea de la metafísica, difícilmente se

54 *Ibíd.*, B XIV.

55 *Reflexión* 6338, Ed. Acad. T. XVIII. *Progresos* p. 192.

comprenderá la intención de incorporarla a la vía segura de la ciencia. Por ello es necesario tratar de entender la inseguridad y la incertidumbre que esto acarrea, en lugar de obviarlo o simplemente omitirlo.

La revolución que tuvo lugar en la ciencia se debió a un *cambio de método* digno de imitación, "al menos es tanto, en cuanto lo permite la analogía que entre ellas (como conocimientos de la razón) y la metafísica existe".[56] Tal cambio de método en la ciencia, y de acuerdo con el cual sólo la razón piensa y regla los objetos de la experiencia en conformidad con ella sin depender para nada de ellos, debe trasponerse a la metafísica, dado que le garantiza a ésta, al menos en su parte especulativa, el camino seguro de una ciencia, en la medida en que establece la correspondencia de los conceptos a priori con la dabilidad de los objetos de la experiencia, y en concordancia con ellos.

Una vez encauzada la metafísica por la vía segura de la ciencia, mediante una crítica, según Kant, gozará del singular privilegio de comprender en su totalidad todo el campo de los conocimientos que le son propios. Con ello la metafísica pondrá fin a su obra, legando así a la posteridad una metafísica sistemática "construida sobre el plan de la crítica de la razón pura, sin ninguna posibilidad de acrecentamiento, porque sólo tiene que ver con los principios y limitaciones de su uso, los cuales son determinados por ella misma".[57]

El enrutamiento de la metafísica por el camino seguro de la ciencia y dicho legado a la posteridad, tienen en la razón la apertura de su posibilidad. Por ello es necesario recurrir a la propia naturaleza de la razón con el fin de exigirle que asuma de nuevo el conocimiento de sí misma e instale un tribunal que pueda asegurar, por un lado, las pretensiones legítimas del conocimiento y, por el otro, rechazar las ilegítimas, aunque no con un interés autoritario, sino de acuerdo con *leyes inmutables y eternas*. A este tribunal, Kant le da el nombre de *Crítica de la razón pura*.[58] Esta crítica se convierte en el asunto más importante de su

56 CRP B XVI.

57 *Ibíd.*, B XXIV.

58 *Ibíd.*, A XII.

filosofía, por cuanto así se despoja de una vez para siempre de toda influencia *perniciosa*, erradicando de este modo toda fuente de error. El camino de la crítica, que tan decididamente emprende Kant, está completamente exento, según él, de todos los errores que antes habían desavenido a la razón consigo misma en el libre uso de la experiencia. La tarea que la razón se impone es la de saber, qué puede ejecutar realmente despojada de toda experiencia. "La cuestión principal siempre sigue en pie, a saber: ¿Qué es lo que el entendimiento y la razón, libres de toda experiencia, pueden conocer, y hasta dónde pueden extender el conocimiento?"[59]

Es menester aprender a conocer la propia facultad de la razón en dirección a los objetos de la experiencia. Pero para ejecutar completamente esta tarea, debe "determinar por completo y con seguridad la extensión y los límites de su uso, buscado más allá de los límites de la experiencia".[60] Si bien hay que atender con antelación a las condiciones que hacen posible la razón, la delimitación completa de su uso sólo puede vislumbrarse en su rebasamiento, es decir, en la previa procura de lo incondicionado.

La experiencia es el lugar al que se halla destinado el límite. Hacia ella debe encaminarse la razón con sus principios a priori, y con respecto a la experiencia quiere la razón realizar el traspaso a lo incondicionado. La metafísica *en su primera parte*[61] concierne al carácter cognoscitivo de la razón, y tan sólo en este dominio puede lograr el camino seguro de la ciencia. En esta primera parte de la metafísica, y como resultado de la deducción de la facultad de conocer a priori que en ella se expone, se manifiesta *algo extraño y al parecer desventajoso al fin como un todo,* y del que se ocupa su *segunda parte*. Este algo que le es extraño no es otra cosa que la imposibilidad de remontar, dentro de la primera parte, los límites de la experiencia. Mas este traspaso "es el asunto más esencial de esta ciencia".[62] De esta forma, Kant distingue una *metafísica inmanente* de su segunda parte, la cual de

59 *Ibíd.*, A XVII.

60 *Ibíd.*, B 23.

61 *Ibíd.*, B XVIII.

62 *Ibíd.*, B XX.

ninguna manera puede corresponder análogamente al conocimiento empírico del objeto de la ciencia de la naturaleza. El resultado de la primera parte llega a ser incluso "muy perjudicial para el completo objetivo"[63] de la *trascendente.* Desde sí misma, la primera parte de la metafísica se atribuye una seguridad que vista desde la segunda no es más que una apariencia perjudicial para el fin que se propone alcanzar. Considerada desde sí misma, la segunda parte es el asunto capital de la metafísica, pero vista desde la primera es sencillamente una ilusoria ambición de la razón, y, por ende, imposible. Con todo, la razón jamás encontrará satisfacción alguna en la experiencia, por cuanto el preguntar le impide atenerse a ella, obligándola de este modo, siempre de nuevo, a dejarla tras de sí. Para la razón, a pesar de su seguridad en el campo de los principios, lo incondicionado será siempre su fin último, y por abrirse camino hacia ello, guiada por los más seguros principios, la razón cae en sí misma en el error.

Seguridad y error, certeza e incertidumbre, caracterizan la dimensión ambivalente de la estructura interna de la razón. La crítica se convierte en el soporte de su seguridad. Y en efecto, tiene que someterse a una crítica de sí misma que la emancipe de todo error y le asegure la posesión de su dominio sobre la experiencia. Ciertamente esta última es determinada por la razón, pero a costa de su restricción y de la renuncia a sobrepasar los límites de la misma. La seguridad reprime su deseo a la razón, pero no puede suprimirlo, evita el conflicto pero no puede darle solución. Por ello, la seguridad no deja de ser algo extraño y misterioso para el mismo Kant. No es para menos, ya que es preciso comprender la razón esencialmente como una tensión impetuosa y transgresora, cuya tendencia la conduce más allá de los dominios sobre los que realmente tiene poder, esto es, a un traspaso que se resiste a cualquier restricción y que, en consecuencia, no puede legitimarse como sus principios sobre la experiencia. En contraste con la certeza presente en este dominio, su tendencia natural hace que se mueva constantemente entre el abandono y la aspiración, y con ello en la incertidumbre. Para Kant la

63 *Ibíd.*, B XIX.

incertidumbre es "la posibilidad potencial de errar".[64] Por naturaleza la razón misma es fuente de error. "¡Cuán poco fundamento tenemos para confiarnos a nuestra razón; ella, que no sólo nos abandona en el asunto que más nuestro afán de saber excita, sino que, alimentándonos de ilusiones, al fin nos engaña!".[65]

Por lo visto, la razón no es una entidad monolítica, ni de carácter simple, estático o formal. Sin embargo, así se la entendería, si tan sólo se quisiera ver en ella un principio de autoridad o se la redujera a un racionalismo obtuso, en cuyo nombre se pretendiera legitimar, efectuar y constatar fácticamente un saber del hombre sobre el mundo, así como su propia identidad en él. La razón misma destruye estas cómodas imágenes sobre ella y se resiste a ser encasillada dentro de cualquier concepción racionalista, pues ni siquiera puede reducírsela por naturaleza al dominio especulativo. Ello se debe al carácter esencialmente dinámico de la razón. A causa de su dinamicidad hay que pensarla siempre en un movimiento desde sí misma y contra sí misma. Por eso, antes que ser una entidad sumisa y conformista, su constante transitar pone de manifiesto en ella una lucha interna que sostiene consigo misma. La lucha por descubrir la posibilidad del camino, lo que "ella misma produce según su proyecto",[66] es la lucha por alcanzar el esclarecimiento *(Aufklärung)*.

Las oposiciones teóricas mencionadas ponen al descubierto el conflicto de la razón consigo misma. La extrapolación de sus principios y tendencias generan el conflicto en ella. Pero esta lucha no es una lucha sin más, es una lucha por comprenderse a sí misma. Sin arremeter la razón contra sí misma en el movimiento siempre potencial en virtud del cual tiende a lo incondicionado, tal comprensión se haría imposible. El conflicto consigo misma le abre entonces el camino a la comprensión de sí misma. En este devenir conflictivo la razón no se aleja cada vez más de sí misma; antes bien, es el devenir hacia sí misma por el cual efectúa su unidad consigo misma.

---

64 *Reflexión* 3707. Ed. Acad., T. XVII, p. 244.

65 CRP, B XV.

66 *Ibid.*, B XIII.

El preguntar radical expone la razón al peligro, pues como tal franquea el dominio que en su restricción le da seguridad. Ella tiende a dejar tras de sí lo que en principio parecía ser un punto de partida seguro. Pues su seguridad no puede proporcionarle jamás su mismidad. Para ello debe deambular por caminos ilusorios y erróneos, caminos que precisamente la crítica rechaza y excluye con su interés separatista. Al inicio de su búsqueda la razón se encuentra inevitablemente en la incomprensión de sí misma, y por eso brotan de ella las fuentes del engaño y el error. Pero así como proceden de ella misma, también ella misma intenta erradicarlas.

En este justo sentido Kant hace el llamado al esclarecimiento. No se trata empero con éste de un esclarecimiento que de pronto estalla en pura claridad, pues la claridad en sí no es garantía de la seguridad del saber, sino que se trata de un proceso en el que se parte de la oscuridad y de los errores producidos por la razón misma, con los que ella debe contar si quiere llegar a comprenderse a sí misma. Ello recién cobra sentido en contraposición al extravío, la pérdida y el error. Con el esclarecimiento la razón quiere liberarse de los engaños y la ilusión. En este sentido es un devenir en claro, por tanto, un proceso en el que a un estado de desorientación, donde reinaba la oscuridad y el tanteo, sigue la posibilidad de una orientación segura. La desorientación y falta de comprensión de la razón consigo misma al comienzo de su búsqueda no resultan, sin embargo, de la falta de inteligencia o de alguna flaqueza o deficiencia, pues si los engaños se fundaran en una carencia, la crítica que los descubre no podría ser nunca sistemática, sino que se deben al carácter dinámico de la razón, gracias al cual pueden activarse las fuerzas conflictivas. La carencia, por el contrario, no podría producir una tensión en la razón. El error como carencia se aposentaría en la seguridad producida por el temor a errar, lo cual es ya de por sí, según Hegel, un error.

En la empresa que la razón debe ejecutar para comprenderse a sí misma tropieza cada momento con las mayores dificultades, y puesto que el camino por el que transita no es firme ni seguro, es menester rehacerlo constantemente de nuevo, pues inicialmente no la conduce a donde deseaba llegar. "Su marcha es, en los comienzos, dogmática;

es decir, que emprende confiadamente su trabajo sin tener pruebas de la potencia o importancia de la razón para tan grande empresa".[67] Sólo después de ponerse en camino de la búsqueda de lo que le pertenece por naturaleza, puede indagar por el fundamento sobre el que descansa. Por eso, su mismidad ni puede preceder a su búsqueda ni imprimirse inicialmente en ella. Si bien la razón tiene que ver consigo misma y saberse a sí misma, en un comienzo se encuentra equivocada acerca de sí misma. Su ser-sí-misma le es extraño. "La razón no actúa instintivamente sino que necesita tanteos, ejercicio y aprendizaje, para poder progresar lentamente de un peldaño a otro del conocimiento".[68] Pero, a pesar de todo ello, la razón humana marcha sin descanso alguno hacia cuestiones que no pueden ser resueltas por el uso empírico de la razón ni por principios que de ella emanen. Esto sucede a los hombres, tan pronto como su razón empieza a especular,[69] pues su propia disposición natural lo lleva a "no satisfacerse de nada temporal (como insuficiente para las necesidades de nuestro completo destino)".[70]

Como allí donde hay razón hay metafísica, y su carácter es esencialmente dinámico, y con respecto al cual es preciso entenderla en movimiento desde sí misma y contra sí misma, no es de extrañar que para Kant en el mundo siempre haya metafísica. "¡Esta, que es de las ciencias la más antigua y de tal naturaleza, que aun sumiéndose las restantes en las tinieblas de una destructora barbarie, jamás dejaría de existir!".[71]

> La metafísica ha existido siempre y existirá allí donde esté el hombre. Así que nuestra cuestión es ahora: *¿Cómo es posible la metafísica en tanto que disposición natural?* Es decir: ¿Cómo nacen de la naturaleza de la razón humana en general esas cuestiones, que la razón pura formula y que por necesidad propia se siente impulsada a resolver?[72]

---

67 *Ibid.*, A 3, B 7.

68 *Filosofía de la Historia*. Traducción y prólogo de Eugenio Imaz. F.C.E. Méjico 1985, pp. 42-43.

69 CPR, B 21.

70 *Ibid.*, B XXXII.

71 *Ibid.*, A XIV.

72 *Ibid.*, B 22.

Pero frente a esta disposición natural para la metafísica se destaca igualmente la facultad de la razón pura, lugar de procedencia de la metafísica. Por tanto,

> Debe ser posible llegar con ella a una certidumbre o ignorancia de los objetos, a poder afirmar algo sobre los objetos de esas cuestiones o sobre la potencia o impotencia de la razón, y, por consiguiente, a extender con confianza su poder o ponerla a límites seguros y determinados. Esta última cuestión, que resulta del problema general que precede, se expresa en los siguientes términos: *¿De qué modo es posible la metafísica como ciencia?*[73]

La crítica de la razón pura es una propedéutica de una metafísica futura como ciencia. La metafísica como ciencia crítica debe limitarse a probar los conceptos a que da lugar, a deshechar lo insostenible y a ordenar lo utilizable. Pero esto de ninguna manera quiere decir, liberar a la filosofía de la metafísica como disposición natural y fundamentarla como ciencia. Antes bien, la disposición natural del hombre hacia la metafísica debe servir de presupuesto para que la razón pueda ejercer una crítica de sí misma, precisamente porque por su inquebrantable inclinación a lo incondicionado ejerce dominio sobre la experiencia y tiene certeza apodíctica sobre ella.

La *Crítica de la razón pura* y la posibilidad de la metafísica

Según lo expresa Kant, el procedimiento metafísico seguido hasta él ha sido un mero tanteo, el tanteo racional con meros conceptos. Para combatir este proceder dogmático se remonta a lo que estima ha sido la fuente de error de la que ha partido la metafísica, a saber, a la razón en cuanto tal. Es necesario someter ésta a una severa crítica que extirpe de una vez para siempre todo error y arbitrariedad, y que asegure de una vez por todas la legitimidad de sus pretensiones. Precisamente en esto debe consistir la tarea de la *Crítica de la razón pura*. Con base en ésta Kant no solamente cree demoler los cimientos de la filosofía del

73 *Ídem.*

pasado por ser una metafísica inadmisible sino también, proporcionar a la posteridad una *metafísica sistemática* completamente inalterable.[74] Sobre el arrasamiento de una metafísica del pasado, en la que estuvo inmerso mucho tiempo antes de vislumbrar un fundamento y establecer una ruptura, y con miras a la transmisión a la posteridad de una metafísica inmutable, la filosofía se presenta ahora bajo la forma de una *crítica trascendental*. Ésta constituye la crítica al conocimiento racional de Dios, mundo y alma, en el sentido de indagar por el arraigamiento de este conocimiento en la naturaleza de la razón.

En ningún momento Kant pone en duda lo suprasensible como el fin último de la metafísica. Sostiene incluso tajantemente que la razón tiene en lo incondicionado su fin último, al que aspira por su propia naturaleza. Por eso, es menester reiterar la pregunta en otros términos: ¿Qué quiere propiamente la crítica de razón pura con la metafísica? ¿Qué hay realmente de metafísica en la crítica o qué queda de ella después de haber sido sometida a una crítica? ¿Cómo es posible demoler con ella la metafísica del pasado y legar una al futuro, teniendo en cuenta que la metafísica, según Kant, ha existido en todo tiempo y seguirá existiendo?[75] No es posible responder a estas preguntas de inmediato y sin haber emprendido de antemano la tarea interna de la crítica. Por el momento, sin embargo, cabe mencionar el terreno sobre el que Kant debió erigirla, a saber, el empirismo y el racionalismo.

Frente a estos dos movimientos filosóficos antagónicos e irreconciliables entre sí, Kant cimenta su filosofía crítica. Mientras el dogmatismo domina el proceder racionalista por su confianza ilimitada en la razón, el escepticismo rige el empirismo por su desconfianza sin límites de ella. Ambas posiciones teóricas guardan entre sí una relación antagónica, indisoluble e inevitable por sí misma, hasta tanto no haga presencia el método crítico, ya que ni el empirismo tiene argumentos concluyentes contra el racionalismo, ni el racionalismo tiene argumentos contundentes contra el empirismo. Uno y otro encarnan un conflicto de la razón

---

74 B XXIV, B XXX, XXXVIII.

75 B XIV, B XXXI, B 21.

consigo misma que sólo puede resolverse por medio del método trascendental. El antagonismo irreductible de tales teorías encuentra en el nuevo concepto de razón la instauración de una filosofía crítica, sobre la cual ni el empirismo ni el racionalismo tuvieron idea y que aparece como una posición mediadora, no en un sentido conciliatorio, pues las combate a ambas, sino en el sentido de un interés que dista de ambos extremos, en tanto Kant vincula la necesidad del conocimiento con las condiciones de posibilidad de la experiencia, vínculo con relación al cual introduce los pensamientos fundamentales de su filosofía crítica.

Con el nuevo concepto de razón no quiere solamente poner fin al idealismo y al escepticismo, sino también establecer las condiciones que hacen posible introducir la metafísica en el seguro camino de la ciencia. La posibilidad de esta seguridad se genera precisamente en la erradicación de la seguridad de los pasos dados anteriormente por ella. La seguridad de sus logros, desprovista de un preguntar que cuestionara la validez de su procedimiento, hizo de la razón una fuente de error, por cuanto al valerse de los principios más seguros creyó encontrar lo incondicionado,[76] bloqueando así la pregunta por la posibilidad del conocimiento a priori. Frente a la seguridad sin posibilidad, Kant proyecta la posibilidad del conocimiento seguro, y con ello el progreso real de la metafísica. Pero la posibilidad de este progreso de la metafísica presupone un retroceso, *una vuelta atrás (Rückgang),* orientado por la reflexión, de acuerdo con "máximas del modo de pensar" *(Denkungsart),*[77] pues sólo de esta forma puede desencubrirse el error, y alejarse del camino incorrectamente seguro o transitado ciegamente, y encumbrarse a su origen para orientarse y acometer la metafísica en una nueva dirección.

El retroceso es el proceso mediante el cual la razón se busca a sí misma con el fin de ejercer una crítica *precisa y detallada*[78] sobre sí misma. La *vuelta atrás* traza el camino de la crítica de la razón pura en cuanto facultad del conoci-

---

76 *Forschritte*, p. 668/137.

77 *Ibíd.*, p. 592/11.

78 *Ibíd.*, p. 661/126.

miento a priori. En su regresión se remonta al origen de su propia constitución interna. Pero debe haber algo que la induzca a volver sobre sí misma para ejercer una crítica. La causa de ello no puede ser otra que el error que ella misma origina. En Kant, se trata de una razón *humana* y como tal *finita*, y es propio de la razón humana el errar.

"El hombre puede errar. El porqué de esta errabilidad subyace en la finitud de su naturaleza, pues si deshago el concepto de un espíritu finito veo que la errabilidad subyace en él mismo, o sea, es lo mismo que lo contenido en el concepto de un espíritu finito".[79] Por ser finita, la razón es falible, errable, y su procedimiento inicial dogmático e inseguro. Su carácter finito evidencia en ella un retraimiento de su poder ante lo incondicionado y de ahí su aspiración hacia el. Es justamente aquí donde aparece el conflicto que la razón sostiene consigo misma. En lugar de aventurarse inmediatamente por los senderos inciertos de lo incondicionado, la razón tiene que tornar sobre sí misma, sin que ello signifique en ningún momento dejar de lado su propia inclinación a lo suprasensible. El viaje por este *vasto y tempestuoso océano* no queda cancelado. Empero, es preciso recordar el suelo que nos disponemos a abandonar, esto es, la "isla cerrada por la naturaleza misma en límites inalterables".[80] Hacia allí tiene que orientarse primero la filosofía en su búsqueda de lo incondicionado, como "*sistema de previsión y autoexamen*",[81] en el que la razón es un autoconocimiento[82] del hombre. "La razón está restringida a la ley de pensar todo mediatamente: *regrediendo* y, sin embargo, en el *progressu*, ella tiene que pensar algo *originarie*".[83]

Al ser develada en su origen, la razón debe exponerse a sí misma a la delimitación del dominio sobre el que tiene poder. Exponerse significa sujetarse a la crítica de sí misma. La crítica apunta directamente a la facultad *(Vermögen)*, es decir, a la posibilidad de que en ella se arraigue el poder

---

79 *Versuch den Begriff der negativen Gröβ in die Weltweisheit einzuführen* (Ed. Acad. T. II, 202).

80 CRP, B 294s.

81 *Ibíd.*, 739.

82 *Ibíd.*, A II.

83 *Reflexión* 4278. Ed. Acad., T. XVII, p. 493.

ampliar su conocimiento. La crítica impone límites a la razón y con ello restringe el uso de su poder. Pero, puesto que su devenir impotente rebasa el dominio de la crítica, debe reflexionarse igualmente sobre el carácter restringido de la crítica que pone límites, pues en el límite debe instalarse además de lo delimitado lo que se halla más allá de lo delimitado, para poder establecerse precisamente como límite. La crítica es un conocimiento de los límites mas no de su rebasamiento.

La delimitación es delimitación frente a algo, sin lo cual se identificaría con este algo. Difícilmente podría pensarse la tarea de la crítica si la razón por su propia naturaleza no tendiera a sobrepasar todo límite. La crítica separa, y para llevar a cabo esta separación no puede atenerse al lado interno de la facultad de la razón pura. El dominio en el cual se realiza el traspaso a lo suprasensible tiene que ser incorporado en dicha tarea, pues, aunque resulta ser una imposibilidad para el uso especulativo de la razón, concierne a la empresa más alta del hombre y de la cual se ocupa la metafísica como su fin último. Ciertamente, la crítica debe desprenderse de toda metafísica tradicional, mas en el proceso mediante el cual la razón ejerce una autocrítica debe descubrirse propiamente la metafísica, para que la crítica pueda establecer su propia posibilidad.

La crítica tiene un carácter esencialmente divisorio. Separa dos dominios, el de la experiencia de lo sensible y lo suprasensible, y en su sometimiento a ella, la razón no puede omitir uno de ellos, éste es, el de lo suprasensible. Por tanto, debe pensarse la posibilidad de descubrir los propios límites de la crítica, o sea, no sólo el dominio de su validez sino también el de las condiciones de su posibilidad interna. La crítica abre la posibilidad de una ampliación real del conocimiento, pero el uso de la razón especulativa es restringido por ella. "La razón sólo puede limitar por *restrictiones*".[84] Es preciso internarse primero en sus pretensiones cognoscitivas sobre este dominio, pero sin perder de vista la razón en su plena dimensión, y desentrañar los medios de los que se sirve para ejercer una crítica de sí misma. El paso atrás tendrá que ser entonces un paso atrás de la tarea de la crítica misma. Pero dado que en su proceso

---

84 *Reflexión* 4281. Ed. Acad., T. XVII, p. 494.

restringe la razón, tal paso no será posible hasta tanto no se entienda el sentido de la restricción en cuanto tal, es decir, "la necesidad de la condición"[85] de la facultad cognoscitiva de la razón.

Nada debe escapar al ejercicio de la crítica, "ni la *religión* por santa ni la *legislación* por *majestuosa*".[86] *Deber es de la filosofía abolir los engaños*, si bien para ello sea menester "destruir las más queridas y encantadoras ilusiones".[87] Por eso no es de extrañar que con la crítica la razón cumpla las funciones de un *tribunal*[88] del conocimiento humano. El apostrofar la razón pura como tribunal da ocasión a creer que la crítica de la razón pura tiene un sentido jurídico, es decir, que la jurisprudencia es el medio del que se vale Kant para someter la razón a una crítica,[89] lo cual choca, sin embargo, con la dimensionalidad potencial de la razón, pues con la jurisprudencia se hace intervenir un factor extraño en su constitución interna. El término *tribunal* tiene más bien un sentido metafórico, análogo al del *despotismo* del dogmatismo o la *barbarie* del escepticismo. Con ello, Kant no quiere mostrar nada más que el sentido de escisión de la crítica, en tanto debe limitarse esencialmente a las condiciones de legitimidad de los conceptos y a rechazar lo insostenible.

El sometimiento de la razón pura a una crítica exhaustiva se ejecuta en un volver de la razón sobre sí misma, en virtud del cual tiene lugar una "rectificación de sus principios".[90] En este proceso acontece una delimitación, una separación conflictiva entre los dos dominios, a saber, las condiciones de la experiencia posible y el traspaso a lo suprasensible. En el primer caso tiene pretensiones de conocimiento, y en este sentido es necesario que asuma el compromiso con la experiencia. Los conceptos que la razón produce deben estar en concordancia con la naturaleza. Así

---

85 *Ídem.*

86 CRP, A XI, nota.

87 *Ibíd.*, A XIII.

88 *Ibíd.*, A XIs., B 27.

89 Henrich, Kant-Tagung. *Eine Meinungsdifferenz bezüglich Kants transzendentaler Kategorien-Deduktion*, p. 89s. Más adelante se aludirá a esta tesis de Henrich.

90 CRP, A XI, nota.

deviene la razón en tribunal y arquitecta del conocimiento humano, lo que se hace comprensible por su naturaleza finita. Por eso puede alcanzar seguridad en el dominio que corresponde a su finitud.

La crítica asume las condiciones finitas de la existencia humana y, a causa de ello, determina los límites de la razón. Concierne como tribunal a la facultad a priori de la razón en el sentido de proporcionar seguridad a las condiciones de su legitimidad, rechazando todas las pretensiones infundadas del conocimiento. La legitimidad se establece con respecto al uso de la razón pura, esto es, a sus pretensiones de ampliar el conocimiento con miras a lo sensible, mas no a la integridad de su constitución interna, porque su uso especulativo es restringido y la razón se resiste por naturaleza a permanecer en dicho dominio.

La razón en la aplicación de sus principios tiene que acudir a lo sensible, pues "no hay camino alguno por el que podamos esperar alcanzar los mismos progresos que, en el campo de lo sensible, nos permitan esperar acceso a la certeza".[91] Lo suprasensible, por el contrario, escapa a dicha aplicación, porque "no hay para nosotros intelección alguna en la naturaleza de los objetos suprasensibles".[92] No obstante, "la razón reclama conocer lo incondicionado y con esto la totalidad de las condiciones, pues de lo contrario no cesa de preguntar, igual que si no hubiese habido aún respuesta alguna".[93] "Porque lo que nos impulsa de una manera necesaria a ir más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos es lo incondicionado".[94]

La legitimidad obedece a condiciones determinadas y por ello no puede identificarse sin más con ellas. Por tanto, es necesario preguntar por la naturaleza de estas condiciones. Lo incondicionado, las condiciones y la legitimidad del uso de la razón, impiden representar el movimiento de la razón como un movimiento rectilíneo y uniforme, ya que ella misma rehusa ser restringida a su compromiso con lo sensible. El movimiento de la razón representa, de acuerdo

91 *Fortschritte*, p. 637/91.

92 *Ibíd.*, p. 638/91.

93 *Ibíd.*, p. 668/137.

94 CRP, B XX.

con su constitución interna, una circularidad "cuya línea límite retorna sobre sí misma",[95] o sea, no un plano en que la razón se desplaza uniformemente con sus principios y conceptos, alejándose *de sí misma*, sino un movimiento en el cual retorna y se comprende a sí misma.

Por facultad de la razón Kant entiende "la facultad de conocer cosas independientemente de la experiencia y por ende de representaciones sensibles"[96] o, en otros términos, "la facultad del conocimiento a priori, es decir, que no es empírico".[97] Se trata aquí de la facultad teórica de la razón humana, en tanto está en capacidad de establecer las condiciones de un conocimiento a priori a partir de conceptos a priori. Si es completamente independiente de la experiencia, o sea, si no está mezclada con algo extraño, la razón es *pura*. "De aquí que la razón pura contenga los principios para conocer algo absolutamente a priori".[98]

La crítica es "un estudio de nuestra naturaleza interna".[99] Es deber del filósofo emprender este estudio y "buscar en detalle el cultivo de la razón especulativa hasta en sus primeros gérmenes",[100] porque de esta forma estará en condiciones de comprender lo que ella produce por sí misma, a saber, un conocimiento a priori, cuya producción se descubre en el conocimiento que la razón pura alcanza de sí misma. Por ello su uso es igualmente a priori, pero esta aprioridad tiene un destino determinado: los objetos de la experiencia, ya que ampliándola más allá de éstos no podrían develarse sus errores, "y hasta las posibilidades de pensar algo quedan siempre sin realidad".[101] "Todo conocimiento especulativo posible de la razón debe limitarse únicamente a los objetos de la *experiencia*".[102] La causa de ello está en que "para proporcionar a todos los conceptos

95 *Fortschritte*, p. 638/92.

96 *Ibíd.*, p. 666/133.

97 *Ibíd.*, p. 591/10, CRP A 11.

98 CRP, A 11, B 24.

99 *Ibíd.*, A 703, B 731.

100 *Ídem.*

101 *Reflexión* 6317. Ed. Acad. T. XVIII, p. 623 s. *Progresos*, p. 180.

102 CRP, B XXVI.

una realidad objetiva es necesario poder colocar a su base una intuición; ahora bien, toda intuición es sensible".[103]

La comprensión del enigma de la relación entre crítica y metafísica, y en tal relación, de que la crítica deba orientarse previamente en una razón que por su propia naturaleza tiende originariamente a lo incondicionado como fin último de la metafísica, debe emprenderse ahora desde el interior de la propia crítica y, específicamente, a partir de los presupuestos que posibilitan que la razón pueda ejercer una crítica de sí misma. El interés por comprender la crítica de la razón pura no en función de *objetividad científica* sino en dirección a la metafísica como disposición natural del hombre, sólo gracias a lo cual la razón puede estar en condiciones de establecer conceptos y principios legítimos sobre la experiencia, conducirá al problema de la *deducción trascendental*. Por ello, ésta deberá poner en evidencia lo anterior.

Necesidad de instaurar un nuevo método en la filosofía

Kant instaura en la filosofía un *cambio del modo de pensar (Umänderung des Denkart)* basado en el establecimiento de un nuevo método. Inicialmente acude a las ciencias para mostrar que a dicho método se debió la revolución que en ella tuvo lugar. Según Kant, esta revolución no fue producida por la observación empírica de los hechos, pero tampoco por la simple racionalidad conceptual. El cambio de modo de pensar que revolucionó la ciencia lo originó la razón misma, por cuanto con ella era posible conocer algo a priori, es decir, establecer un conocimiento de la experiencia sin depender para nada de ella. Un conocimiento sobre la experiencia y sin la experiencia posibilita previamente la dabilidad de los objetos de la naturaleza a través de leyes a priori que expresan lo que pertenece a la naturaleza en cuanto tal. Fue este el motivo central que condujo a Kant a trasponer a su filosofía crítica la revolución llevada a cabo en las ciencias.

Kant describe el establecimiento de un conocimiento a priori de la naturaleza mediante la llamada *revolución coper-*

103 *Fortscchritte*, p. 633/86.

nicana. "Sucede aquí lo que con el primer pensamiento de Copérnico, que, no pudiendo explicarse bien los movimientos del cielo, si admitía que todo el sistema sideral tornaba alrededor del espectador, probó si no sería mejor suponer que era el espectador el que tornaba y los astros los que se hallaban inmóviles".[104] Habría de esperarse que con los *primeros pensamientos* de Copérnico, Kant se refiriera al tránsito del sistema geocéntrico al heliocéntrico, pero, en realidad, su intención es otra, a saber, dar cuenta de la relación de los objetos movidos del cielo con la posición del espectador. Esto hace pensar que su llamado a la *revolución copernicana* tiene en este caso un sentido metafórico. La tierra y el sol pasan desapercibidos. La analogía que Kant quiere establecer estriba más bien en el abandono por parte de Copérnico de una mirada habitual de las cosas hasta entonces, y en el hecho de que este *cambio del modo de pensar,* coincide con otros conocimientos y, sobre todo, en el caso de Kant, con el proyecto de una crítica. Que no son las estrellas las que tornan sino el contemplador el que gira, en eso consiste aquí el *primer pensamiento*. Pero, ¿qué significa esto en realidad?

Si se tiene presente que la razón sirve de base al cambio de método anunciado por Kant, la alusión a Copérnico parece encerrar una inconsecuencia. Sin embargo, razón y espectador mencionan aquí algo diametralmente opuesto. Hacer girar el movimiento del cielo en torno al espectador significa hacerlo depender de sus arbitrariedades subjetivas, las cuales vistas desde sí mismas generan una seguridad sin piso alguno. Por reducirse esta seguridad a la posesión de un saber aparentemente evidente de suyo, es necesario cuestionarla. Según la referencia de Kant a Copérnico, no es posible identificar sin más, en la constitución de una teoría, el punto de vista subjetivo del espectador con las condiciones subjetivas en un sujeto a partir de las cuales se construye la teoría. Sólo puede comprenderse el movimiento de las estrellas en la medida en que el espectador no sea considerado como el centro subjetivo desde el que se oriente dicho movimiento.

El hombre no puede comprenderse como elemento integrante de la naturaleza, por cuanto al establecer las

---

104 CRP, B XVI-XVII.

condiciones del mundo conocido por él, no puede ser parte de él, o sea, tiene que renunciarse al punto de vista que el pensar natural tiene ya en el mundo, lo cual sería imposible si en este sentido el hombre no se resistiera a ser un ente más entre los entes del mundo. El sujeto no puede hacer parte del mundo precisamente porque recién él lo posibilita. La posibilidad de instaurar un conocimiento adquiere sentido en la aprioridad del sujeto, no en su punto de vista subjetivo. Por fundamentar el sujeto pensante una realidad debe distinguirse de aquello que se origina de sus producciones, porque si el sujeto humano tiene la facultad de hacer posible la referencia a objetos o a un mundo, no puede a su vez ser un objeto del mundo. En caso de ser objeto lo será únicamente en el sentido de una afección empírica de sí mismo. Y en el sujeto la razón es el origen de los principios generales del conocimiento y de la acción. Tales principios son subjetivos porque en ellos domina la aprioridad del sujeto y no la individualidad subjetiva, en cuyas representaciones diferentes, válidas para cada quien, se disuelve el objeto real, cuando de lo que se trata en el a priori subjetivo es aclarar previamente por medio de esos principios la posibilidad real del acceso a los objetos.

Kant expresa la aprioridad inherente al cambio del modo de pensar a través del *poner (legen)*. Es a partir del *poner* que la metafísica puede vislumbrar un nuevo día en los albores de la filosofía griega. Para la construcción de las figuras geométricas no se parte simplemente de lo que en ellas se observaba y tampoco de conceptos meramente racionales. Antes bien, la geometría emerge como ciencia cuando se introduce en sus construcciones la aprioridad del pensamiento mismo, es decir, lo que se había puesto en ellas según su concepto. Análogamente, la revolución de la física acontece cuando la razón descubre lo que ella misma había producido según sus propios proyectos, esto es, lo que ella misma había puesto previamente en conformidad con la naturaleza.

Con el nuevo método inserto en el cambio del modo de pensar se instaura un conocimiento a priori del objeto, en tanto se comprende que "sólo conocemos a priori de las cosas, lo que nosotros mismos ponemos en ellas".[105] Copérnico, Tales, Galilei, atestiguan la revolución ocasionada en

105 *Ibid.*, B XIII.

este poner, con el cual no sólo se contradice el sano entendimiento humano sino también la racionalidad conceptual. Este poner es un presupuesto del conocimiento humano, en cuanto lo conocido debe efectuarse a partir de él, y sus representaciones abrir la posibilidad de acceder a la experiencia. La revolución en el modo de pensar acontece cuando por la actividad de dicho poner, el modo receptivo de pensar se transforma en uno espontáneo.

Así como la matemática piensa las figuras geométricas y la física los principios del mundo corpóreo, la metáfora: revolución copernicana en la metafísica, consiste en pensar las condiciones de un objeto en general. Si bien, Kant ve en las ciencias un ejemplo para el uso correcto de la facultad cognoscitiva, de ninguna manera ellas constituyen el paradigma que sirve de guía a la razón. En el llamado cambio de método en la filosofía Kant, por supuesto, no retoma el exitoso proceder científico. Trata de establecer simplemente un *analogon* entre ellas y la metafísica, con el fin de poner ésta en el seguro camino de la ciencia.

Kant inaugura un nuevo método en la filosofía. A este nuevo método le sirve de base la razón misma por ser el poner fundante que origina el cambio en el modo de pensar. Sin ella no podría alcanzarse una comprensión del conocimiento en cuanto tal; la filosofía no sería otra cosa que un océano sin fondo y sin orillas. Kant declaró abiertamente que la filosofía requería de un nuevo método si quería pisar tierra firme. Quienes lo rechazan, "no tienen otro propósito que desprenderse de las trabas de la *ciencia*, y convertir el trabajo en juego, la certeza en opinión y la *filosofía* en *filodoxia*".[106] Por el contrario, bajo sus presupuestos se entiende la revolución que ha de conducir por primera vez a la filosofía por el camino seguro de la ciencia. Además, con la revolución del modo de pensar la metafísica deviene por primera vez en su historia una *ciencia útil al público* y el filósofo puede procurar como "depositario",[107] es decir, como defensor de los *intereses del hombre*, que el interés general humano y las utilidades lleguen a un *estado tan provechoso* como nunca antes.[108]

106 B XXXVII.

107 B XXXIV.

108 B XXXII.

Para este nuevo método Kant emplea la palabra *crítica* o *criticismo*. La tarea de la crítica de la razón pura consiste precisamente en cambiar el proceder seguido en la metafísica, a través de una revolución semejante a la de la ciencia. "La crítica es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma. Pues traza todos sus contornos, así como sus límites y toda su estructura interna".[109] El método crítico o trascendental se propone explicar el origen, la extensión y los límites del conocimiento de la razón pura. Una investigación trascendental cubre el origen de nuestro conocimiento, y con relación a éste, la extensión en la que es posible y los límites más allá de los cuales ya no es posible tal conocimiento.

El método puede describirse como el proceso de someter la razón a una crítica de sí misma. Por ahora queda abierta la cuestión de cómo o por qué medios la razón está en condiciones de ejercitar dicha autocrítica. Baste señalar por el momento que la inseguridad del proceso dogmático de la razón, cuyo *despotismo* hace de ella un fortín seguro e inexpugnable, es superada definitivamente cuando la razón en su volver sobre sí misma se asegura de los orígenes del conocimiento. Gracias a ese volver sobre sí es posible consolidar una postura con miras a la cual puede alcanzarse la comprensión fundamental de nuestro conocimiento en cuanto tal. En el proceso retroactivo la razón extrae de sí un poner fundamentador que lo hace posible. Aquí acontece la ruptura con el racionalismo, que con su ilimitada confianza en la razón hace uso de una seguridad que obstruye cualquier perspectiva del conocimiento como conocimiento y, por ello, la posibilidad de alcanzarlo. Sólo la crítica está en condiciones de mostrar esta imposibilidad, pues se remonta a los orígenes de las pretensiones del conocimiento. Justamente en esto consiste la llamada *revolución copernicana*. La crítica realiza este cambio de modo de pensar por medio de la distinción entre el poner en cuanto tal y el ser en sí de las cosas.

Sin embargo, la crítica está expuesta a las *dificultades internas*, a saber, a la complejidad de la estructura interna del conocimiento, y a la *oposición externa*, esto es, a los usuales modos de acceder a dicho conocimiento. Por ello se requiere

---

109 B XXII, XXIII.

de *firmeza* para emprender "una ciencia tan indispensable a la razón humana, cuya raíz no podría extirparse aunque se cortaran todas sus ramas exteriores, y que mediante un método diferente y opuesto al que hasta hoy ha sido empleado puede adquirir un útil y fecundo desarrollo".[110] Kant aduce además: "Este trabajo es difícil y exige un lector decidido a internarse poco a poco en un sistema al que nada sirve de base, salvo la razón misma, y sin apoyarse por tanto en ningún *factum* que busque desarrollar el conocimiento desde sus gérmenes originarios".[111] Por el proceso presente en el nuevo método la razón se revela como la facultad originaria del conocimiento, gracias a la cual se determinan las condiciones que lo hacen posible.

La instauración del cambio de método en el modo de pensar introduce a la metafísica, en su primera parte, en la vía segura de la ciencia. Puesto que la crítica de la razón pura encarna este método, debe proporcionar los principios del conocimiento a priori y con ello el soporte de una metafísica. En este sentido conduce necesariamente a la "idea de una ciencia"[112] sin que se identifique empero con ella, pues no es un sistema de la razón pura, o bien, un *organon*, sino su *preparación* o bien una *propedéutica*, cuya tarea estriba en investigar la posibilidad del conocimiento a priori desde la facultad de la razón[113] y su uso especulativo es puramente *negativo*,[114] por cuanto en lugar de traspasar los límites de la experiencia se propone emancipar a la razón de todo error, y por eso, antes que producir una ampliación del conocimiento, es una *rectificación* suya, pues se restringe a la pregunta por los principios de la posibilidad del conocimiento, y muestra al mismo tiempo la imposibilidad de un conocimiento sobre lo suprasensible.

Kant distingue la crítica de la *filosofía trascendental* y su propio sistema. La crítica proyecta todo su plan "arquitectónicamente, es decir, por principios".[115] La crítica de la

110 B 24.

111 Proleg. § 4.

112 CRP, B 22.

113 A 845, B 873.

114 B XXIV.

115 A B, B 27.

razón pura es el proyecto, el plan de la filosofía trascendental. "Si la crítica no toma el nombre de filosofía trascendental, es sólo porque debería, para ser un sistema completo, contener un análisis detallado de todos los conocimientos humanos a priori".[116] Kant añade:

> La metafísica es sólo la idea de una ciencia como sistema que puede y debe ser edificado luego de la ejecución de la crítica de la razón pura, para lo cual está ya a mano el material de construcción , además del trazado, es un todo que, al igual que la lógica pura, no está necesitado ni es capaz de incremento alguno: además, tiene que ser habilitado de forma estable y mantenido en buen estado si no se quiere que arañas y duendes, que nunca dejarán de buscar aquí, alberguen en él haciéndolo inhabitable para la razón.[117]

La crítica debe cimentar la metafísica como ciencia. Kant la destaca con los lemas, *propedéutica, preparación, proyecto indispensable, fundamento,* para distinguir su tarea del todo sistemático del conocimiento llamado *metafísica.*[118] Ella debe y puede consignar todo el proyecto de un sistema de la metafísica;[119] es el proyecto de la filosofía trascendental u ontología, ya que delimita y restringe el conocimiento a priori posible de la razón pura. Contiene la preparación indispensable para la constitución de una metafísica como ciencia, por cuanto prescribe el plan del sistema de la metafísica[120] y en este sentido le sirve de fundamento, es decir, constituye el presupuesto fundamental de la razón en su progreso a lo suprasensible. Por tanto, Kant hace depender de la crítica no sólo la posibilidad del conocimiento a priori como propedéutica, sino también la posibilidad o imposibilidad de la metafísica en general.[121] Por ello, en su

---

116 A 13, B 27.

117 *Fortschritte*, p. 651/107.

118 CRP, B 869.

119 *Ibíd.*, B XXIII.

120 *Ibíd.*, B XXXVI.

121 *Ibíd.*, A XII.

expresión más concisa, para Kant la crítica es "una metafísica de la metafísica".[122]

La posibilidad de los juicios sintéticos a priori

La crítica de la razón pura constituye el *paso decisivo* en el destino de la metafísica, por cuanto en la ordenación temporal, de acuerdo con la cual se tuvo primero una *confianza ilimitada* en la razón por parte del dogmatismo, y luego una *desconfianza sin límite* de ella por parte del escepticismo, el nuevo modo de pensar le proporciona una estabilidad interna y externa que, en contraste con la oscilación en la que se mantienen las dos disciplinas anteriores, no tendrá necesidad de alteración alguna. Un doble frente integra esta empresa: el poder *formal* de la razón en el que se exponen *los pasos dados recientemente hacia la metafísica* dentro de su uso teórico; y su proceder *material*, en el que se presentan *los progresos de la metafísica misma en el campo de la razón pura* con respecto a su fin último. Sólo el primer dominio incumbe a la filosofía trascendental. El segundo, por el contrario, atañe a la "metafísica propiamente dicha".[123] Según esto, si bien diferentes, tanto la crítica de la razón pura como la filosofía trascendental u ontología se restringen al dominio especulativo de la razón, y por ello es preciso distinguirlas del fin último de la metafísica, lo incondicionado, con relación a lo cual la crítica sólo puede ser propedéutica . En torno a la tarea especulativa de la razón Kant introduce tres pasos: 1) la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, 2) la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori y 3) la pregunta por las condiciones que hacen posible un conocimiento a priori a partir de juicios sintéticos.[124]

Kant concentra la revolución copernicana en la pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Esta pregunta sirve de hilo conductor a toda la crítica de la razón pura, y dado que ésta contiene el proyecto de la metafísica, su posibilidad debe descansar en la solución a la pregunta

---

122 A M. Herz, mayo 11 de 1781.

123 *Fortschritte*, p. 595/24.

124 *Ibíd.*, p. 596/25.

por tales juicios. En efecto, *la vida o muerte de la metafísica depende de la resolución de ese problema, o de la demostración de que es imposible resolverlo.* Para ello es menester comenzar por establecer la distinción entre juicios analíticos y sintéticos.

Para Kant, conocer es juzgar. La incorporación del juzgar al conocimiento se encuentra ya, aunque de forma incipiente, en la filosofía de Leibniz. No obstante, es Kant quien por primera vez formula y desarrolla rigurosa y expresamente dicha relación con base en la distinción entre juicios analíticos y sintéticos. Ambos coinciden en el hecho de ser precisamente juicios, en cuya estructura hay un nexo de un sujeto con un predicado, por medio de una cópula, y con ello la determinación de algo como algo.

De la distinción de dichos juicios se desprende una imposibilidad, a saber, la de separar la metafísica de la lógica. Por ello, no es de extrañar que en una crítica de la metafísica Kant se esfuerce por establecer reiteradamente dicha distinción.

Juicios analíticos son aquellos cuyo predicado se halla contenido en el concepto de sujeto, y sólo pueden extraerse de lo que se piensa de él. Como su nombre lo indica, en ellos tiene lugar un análisis en el sentido de la descomposición por medio de la cual se busca explicar, esto es, aclarar el contenido del concepto de sujeto. "Son *analíticos* los juicios cuando su predicado se limita a representar con claridad *(explicite)* lo ya pensado —aunque oscuramente *(implicite)*— en el concepto de sujeto".[125] El proceder analítico de la razón sólo está en condiciones de brindar claridad a la identidad implícita del predicado en el sujeto. Pero, en cuanto clarifica lo mismo, está desprovisto de distinción porque se limita a explicar y explicitar un contenido. Y por limitarse a representar o enunciar claramente un concepto dado y pensado ya realmente como algo que le pertenece, los juicios analíticos nada afirman sobre lo que no se comprende en el concepto de sujeto, dado que en caso de afirmar algo que contrariara lo pensado en él, el predicado contradiría al sujeto. No es posible entonces impugnar la afirmación sobre su contenido sin caer en la contradicción. Por esta razón, el principio lógico y formal de contradicción

125 *Ibid.*, p. 663/130.

es el principio supremo que rige todos los juicios analíticos.[126]

Despojar a los juicios analíticos de la contradicción equivalía, de suyo, para los metafísicos abrir las puertas de lo real. Pero se caía en la contradicción, al pretender ir más allá de los conceptos con los cuales sólo podría pensarse objetos sin necesidad de chocar con experiencia alguna que los ratificara o refutara, por cuanto se pretendía asignar validez objetiva a los conceptos a partir del principio analítico de contradicción. Por liberar a sus conceptos de la contradicción, y proporcionar a la no-contradicción el status de validez objetiva, con lo cual se entremezclaba la posibilidad del pensamiento con la posibilidad de las cosas, los metafísicos se contradecían en sus pretensiones por alcanzar un conocimiento de objetos que escapaba en realidad al dominio lógico de la contradicción.

Kant, por el contrario, distingue la posibilidad real de la posibilidad lógica. La cosa cuyo pensamiento es imposible, es decir, con respecto al cual el concepto entra en contradicción, es igualmente imposible. Pero la posibilidad de una cosa no se desprende de la cosa cuyo concepto es posible. La posibilidad de este pensamiento o concepto es tan sólo una posibilidad lógica, y como tal reposa en el principio de contradicción. La posibilidad de una cosa concierne, en cambio, a la posibilidad real, cuya legitimidad estriba en la prueba de la realidad objetiva del concepto.[127]

El principio de contradicción es un principio formal del pensamiento, y por eso su validez se circunscribe al ámbito de lo que podemos pensar, indiferentemente de si se trata o no de un objeto sensible, pues se ocupa del pensamiento mas no del objeto. Además, no está en condiciones de establecer el contenido de un concepto ya que, como principio analítico, le es ajeno la determinabilidad temporal. La negación predicativa del concepto de sujeto encierra una contradicción, y el principio de contradicción se instala como la condición de los juicios analíticos en el sentido de que el predicado no contradiga el sujeto. Por tanto, la formulación formal de dicho principio se reduce a la no

126 CRP A 150, B 189.

127 *Fortschritte*, p. 667/135.

contradicción del predicado con el sujeto, limitándose con ello a reglar la forma del juicio en general. Si bien, para Kant el principio de contradicción es un principio analítico del pensamiento, y no un principio de la posibilidad real de las cosas, permanece igualmente preso de su connotación formal.

En contraste con los juicios analíticos, los sintéticos no extraen el predicado de la descomposición del concepto de sujeto, pues no se halla incluido en éste. Antes bien, son juicios en virtud de cuyo predicado se agrega algo al sujeto del juicio, algo que se halla por fuera de lo que se piensa en el concepto sobre el cual se enuncia el predicado. Tales juicios amplían nuestro conocimiento en la medida en que para añadir el predicado al concepto de sujeto, tienen que valerse de la experiencia sensible. "Juicios sintéticos son aquellos que sobrepasan por su predicado el concepto de sujeto, en tanto aquel contiene algo que de ninguna manera era pensado en el concepto del último, por ejemplo, todos los cuerpos son pesados".[128] De acuerdo con la tradición, a la estructura general del juicio se incorpora un vínculo (síntesis) de representaciones, y esta síntesis por tanto debe pensarse también, en cierto sentido, en los analíticos, o sea, de cierto modo también estos juicios son sintéticos. No obstante, según la nueva formulación del juicio expuesta por Kant, mientras en la predicación analítica el enlace reposa en el concepto de sujeto, en la sintética tiene que añadirse a este concepto algo externo que haga posible ir más allá de él con el predicado. Aquí, no se trata tanto de si el predicado está enlazado con el concepto de sujeto, como de que no es copensado en éste, si el predicado tiene que añadírsele necesariamente. Con dicha distinción, lo que Kant quiere resaltar es ante todo el modo como en tales juicios se establece la copertenencia de sujeto y predicado.

Ahora bien, los juicios analíticos son a priori, generales y necesarios por fundarse en el principio de contradicción. Y tales caracteres no son válidos para los juicios sintéticos, por descansar, en cambio, en la experiencia, el vínculo de sujeto y predicado, pues como juicios de la experiencia pueden dar cuenta ciertamente del modo como se logran ciertas cosas, pero no indican que tengan que ser necesaria-

128 *Ibid.*, p. 663/130.

mente así y no puedan ser de otra manera, dado que tan sólo gozan de una generalidad comparativa. Estos juicios son sintéticos a posteriori y como tales, empíricos.

En el conocimiento la facultad de juzgar se funda en la razón, y por ello juzga tanto analítica como sintéticamente. En el juzgar analítico la razón se congracía con el proceder lógico formal, identificándose con la racionalidad, por ocuparse tan sólo de sí misma y de la forma del pensamiento. La lógica, por su parte, hace abstracción de los objetos y de la diferencia, ateniéndose a lo que es común en ella. Al juzgar analíticamente, la razón encuentra en el principio de contradicción la máxima expresión de su racionalidad y de su seguridad, o sea, manteniéndose en la esfera analítica ningún peligro la acecha y no está expuesta al riesgo y al error. Su hermetismo y esterilidad hace posible vislumbrar su propia esencia, a saber, el movimiento de sí y contra sí misma. En la razón analítica tan sólo cabe claridad de lo que es común en lo ya dado. Es ahí donde el racionalismo se muestra en todo su esplendor, mas no así el proceso autoesclarecedor de la razón en su lucha por eliminar el error. La seguridad del ciego racionalismo se convierte en el mayor obstáculo del esclarecimiento, y la certeza de su proceder analítico es precisamente la causa de su error, sin que por sí misma pueda saberlo, dado que en dicha esfera siempre será una razón indiferente y vacía.

El otro extremo de la razón lo representa su juzgar sintético a posteriori, pues ahí aparece subordinada a las contingencias empíricas de la exterioridad, en las que termina por establecerse, cayendo así en una contrariedad sin más. En lo empírico la razón padece la exterioridad, simpatiza con ella y se subsume en ella hasta el punto de desvanecerse en lo otro sin resistencia alguna, sin que de este modo tenga ocasión de retornar sobre sí misma y de establecerse como lo mismo.

La razón al permanecer en el juzgar analítico se cierra sobre sí misma sin una otredad que la contraríe. Al subsumirse en lo sensible y sujetarse a lo empírico es arrastrada por una otredad en la que se aleja de sí misma. Por ello, ni en su juzgar analítico ni en su juzgar contingente encuentra la razón su propia mismidad. La única alternativa para ello será entonces la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. A partir de la posibilidad del establecimiento de estos

juicios deberá descubrirse la razón en la comprensión de sí misma.

Si bien los juicios analíticos son a priori, y los sintéticos a posteriori, no por ello la aprioridad de los juicios se reduce al análisis y la síntesis a la experiencia. El análisis no cubre la aprioridad ni lo empírico la síntesis, pues de ser así no cabría formular la pregunta por la posibilidad de establecer juicios que escapen al principio de contradicción sin desprenderse empero de la experiencia sensible, es decir, la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori quedaría completamente sin base, y como de ellos depende *la vida o muerte* de la metafísica, quedaría igualmente suprimida la posibilidad de esta ciencia. Es menester preguntar entonces: ¿En qué consiste la condición en la cual se funda la legitimidad de un juicio sintético y sin embargo a priori, si no radica en el principio de contradicción ni en la experiencia? ¿Cómo es posible enunciar algo objetiva y necesariamente sobre la experiencia sin contar para ello con ella? ¿Cómo es posible la constitución de un conocimiento a priori de la experiencia?

El *poner,* introducido anteriormente, es en el fondo el *presupuesto* con el que Kant arremete contra el juzgar analítico del dogmatismo y contra el juzgar sintético del empirismo. A través de dicho poner funda un nuevo modo de pensar conforme al cual, como veremos, se constituye el objeto *(Gegenstand)* como poner enfrente *(gegenübersetzen).*[129] Y dado que la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori expresa el significado filosófico de la revolución copernicana, debe pensarse el poner en relación a las condiciones que posibilitan tales juicios. El poner no está sujeto ni al dominio de la exterioridad o a la historia de nuestros estados internos ni tampoco al proceder analítico de la razón. De esta manera, en la resistencia frente a esta racionalidad y frente a cualquier coacción externa o interna, se manifiesta el poner como la acción autónoma de la subjetividad humana, mediante la cual el sujeto se expone en su mismidad.

El poner instaurador de la subjetividad encauza el proceso afincado en el nuevo método de la filosofía, de acuerdo con el cual la razón se expone a la crítica de sí

129 CRP, A 105.

misma. El horizonte de su tarea se expresa en la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. "El problema general de la razón que se somete a sí misma a una crítica se halla contenido en la pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?".[130] El pensamiento de Kant se desvirtúa cuando se quiere reducir esta pregunta a la explicación analítica de los conceptos y principios que surgen del nuevo modo de pensar, pues de esa forma se parte del supuesto de que ya han sido dados los conceptos sin preguntar por las condiciones bajo las cuales ello es posible. "El análisis es incapaz de poner en cuestión tales supuestos, porque se reduce a suponer lo que se halla contenido en dichos conceptos, y no dice cómo ha sido adquirido a priori, para poder determinar su legítimo empleo en los objetos de todos nuestros conocimientos en general".[131]

La razón debe desligarse de los dos extremos sobre los que tiende a gravitar: la claridad analítica en la que no sale fuera de sí y la sujeción empírica que le impide retornar sobre sí misma. Con la aprioridad del poner la razón va más allá del análisis a priori y de la síntesis a posteriori, esto es, de lo ya dado y de lo constatado empíricamente. Por el contrario, el poner encierra la acción de una síntesis apriorística, en virtud de la cual la razón puede ampliar su posesión. El asunto fundamental de la crítica consiste en mostrar la posibilidad de esta síntesis. "En tales juicios sintéticos, es decir, extensivos, se funda todo el objeto final de nuestro conocimiento especulativo a priori".[132] "síntesis que es nuestro único asunto".[133]

La síntesis a priori es el proceso en el cual, a causa de la actividad del ánimo, la razón sale de sí misma y retorna al mismo tiempo sobre sí misma para poder participar en sí misma de la mismidad. En la circularidad de esta síntesis a priori, en la cual según Kant, se "oculta un cierto misterio",[134] la razón deviene aitónoma por no encontrarse

130 *Fortschritte*, p. 663/130.

131 CRP, B 23.

132 *Ibíd.*, B 13.

133 *Ibíd.*, B 26.

134 *Ibíd.*, A 10.

alienada a sí misma ni subsumida en lo otro, y por estar provista de una condición dinámica, fuente y garantía de su mismidad.

De la aprioridad sintética impresa en juicios que no proceden de la experiencia y son, no obstante, sobre el mundo, dan testimonio tanto la metafísica como la ciencia racional de la naturaleza. Esta ciencia, por ejemplo, a pesar de no ser íntegramente matemática, se apoya en ella para determinar leyes conforme a las cuales se comprende lo que constituye la naturaleza en general. La presencia de juicios sintéticos a priori en la ciencia matemática de la naturaleza es determinante para comprender que de los hechos no se generan leyes, ni de la experiencia una experiencia de la naturaleza, que por el contrario, hay necesidad de que "la razón se presente ante la naturaleza, por decirlo así, llevando en una mano sus principios (que son los únicos que pueden convertir en leyes a los fenómenos entre sí acordes), y en la otra, las experiencias que por esos principios ha establecido".[135] Las leyes que se establecen en dicha ciencia son "principios de la necesidad de aquello que pertenece a la *existencia* de una cosa",[136] los cuales "hacen posible el concepto de una naturaleza en general".[137] En consecuencia, las leyes formulan condiciones y éstas constituyen una posibilidad. De esta forma Kant logra mostrar cómo puede ser posible que tal ciencia constituya algo a priori sobre objetos y, además, con base en ello, cómo puede ser posible que adquiera un conocimiento real del objeto.

A la pregunta por la legitimidad de juicios independientes de la experiencia y sobre la experiencia, Kant responde cuando muestra entonces cómo los juicios de la ciencia de la naturaleza tienen validez a priori y para la naturaleza, por ejemplo, en el juicio según el cual los cambios en el mundo proceden de causas. Fue un gran logro suyo haber descubierto juicios a priori, o sea, que no se alcanzan por la vía de la experiencia y de los que nos servimos para lograr tener experiencia, y que por tanto

135 *Ibíd.*, B XIII.

136 *Principios Metafísicos de la Ciencia*. Traducción Carlos Másmela. Alianza Edit. Madrid. 1989. p. 29.

137 *Ibíd.*, p. 30.

encierran la posibilidad de legitimar un conocimiento sobre ella.

Para la constitución de esta clase de juicios, Kant tiene muy presente el problema del límite entre la facultad especulativa de la razón y su tendencia a un fin último. Los juicios sintéticos a priori sólo tienen validez dentro del primer dominio. El segundo, en cambio, pertenece al campo de la ilegitimidad del *más allá*. Pero, ¿Qué sucedería si este *más allá* se revirtiera de alguna manera en la legitimidad del conocimiento posible? ¿Qué papel podría jugar el ímpetu de la razón en la constitución de los juicios sobre los cuales Kant hace depender la razón que debe someterse a una crítica? Si la razón debe exponerse a ésta, ¿carecería de sentido exponer igualmente la crítica al ideal de la razón?

Reiteremos la pregunta dominante de la crítica de la razón pura: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? En lugar de seguir ciegamente a Kant en el desarrollo de estos juicios como si fuesen comprensibles de suyo y simplemente una cuestión de hecho, es preciso preguntar por las condiciones en que descansa su posibilidad. Para "desentrañar este misterio"[138] es necesario

> descubrir el fundamento de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, comprender las condiciones que hacen posible cada clase de los mismos, señalar todo este conocimiento en un sistema, de acuerdo con sus fuentes originarias, divisiones, extensión y límites, no mediante un ámbito fugaz, sino completamente y con el fin de determinar suficientemente todo uso.[139]

¿A partir de qué comprendemos su posibilidad? Esta obedece a condiciones determinadas. ¿Son legitimables las condiciones bajo las cuales son posibles? Si no es así, ¿no intervendría paradógicamente en ellas aquello que es declarado abiertamente como imposible para la facultad cognoscitiva de la razón?

Por el momento retengamos las tres clases de juicios presentes en Kant: los fundados en la experiencia (empíricos), los que se rigen por el principio de contradicción (analíticos), y los juicios a partir de cuyas condiciones es

138 A 10.

139 *Ídem.*

posible establecer un conocimiento de los objetos de la experiencia. Estos últimos son los sintéticos a priori; sólo en esta clase de juicios puede asegurarse la legitimidad de las pretensiones del conocimiento.

Los juicios sintéticos a priori son posibles pero sólo con relación a las condiciones de posibilidad de la experiencia. Y en esto consiste fundamentalmente la novedosa alternativa de Kant frente a los juicios de la experiencia y a los juicios sobre objetos sin relación alguna con la experiencia. En tal alternativa se destaca el concepto de *experiencia posible* y en éste la revolución copernicana, pues de esta forma se remonta al origen de los juicios sobre objetos en conexión con las actividades del sujeto cognoscente. Con base en dicho concepto Kant delimita el conocimiento posible y pone en movimiento la realización de la razón. Por eso resulta imprescindible preguntar por las condiciones de posibilidad de la experiencia. Se trata entonces de comprender un conocimiento con relación al cual se ponen de manifiesto, con antelación, las condiciones de la experiencia que lo hacen posible. Estas condiciones deben orientar el conocimiento de las cosas *(Dinge)*, en tanto son posibles para nosotros, y en cuanto tales hay que distinguirlas de las condiciones que hacen posibles las cosas, porque de asimilarlas a estas últimas quedarían "suprimidas la libertad e inmortalidad".[140]

La crítica no aspira solamente a asegurar la posibilidad del conocimiento a priori, sino también a establecer sus condiciones generales, pues sólo de este modo "podrá liberarse el metafísico del dogmatismo, dado que sin aquélla éste andará siempre a tientas en sus argumentos".[141] Las condiciones de posibilidad a priori constituyen el soporte principal sobre el que Kant edifica la crítica. Por eso en su proceder todo juicio sintético a priori de la metafísica recién puede admitirse si con anterioridad se lo considera a partir del "fundamento universal de su posibilidad en las condiciones esenciales de nuestra facultad cognoscitiva".[142] Las condiciones de posibilidad a priori señalan el de dónde que determina para nosotros el conocimiento de la naturaleza. Por tal razón, la pregunta por estas condiciones, en cuanto

---

140 *Reflexión* 3617. Ed. Acad. T. XVII. *Progresos*, p. 182.

141 *Über eine Entdeckung*. Ed. Acad. T. VIII, p. 227.

142 *Ídem*.

es la pregunta fundamental de la crítica, conduce a desentrañar la estructura del conocimiento humano. En vista de que nuestro conocimiento teórico no puede sobrepasar el campo de la experiencia, las condiciones de un conocimiento a priori deben restringirse a los objetos de la experiencia. Cabe sin embargo preguntar: ¿Qué función cumplen estas condiciones en el fin último de la metafísica como una ciencia de lo suprasensible? Pero, también: ¿Qué significado tiene lo suprasensible y especificamente la libertad, de la que debemos partir,[143] en la fundamentación de las condiciones de la experiencia posible?

facultades cognoscitivas del ánimo: *sensibilidad y entendimiento*

El conocimiento sintético a priori debe aportar las condiciones a priori que fundamenten la posibilidad de la experiencia. Para dar cuenta de los principios que la posibilitan, Kant establece una distinción esencial dentro de la facultad cognoscitiva, sin la que sería sencillamente imposible acceder a su filosofía crítica. Los elementos constitutivos de esta distinción integran los principios del conocimiento humano y como tales orientan la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Ellos son: *sensibilidad* y *entendimiento*. Sólo dicha clase de juicios los contiene, pues ambos abren la posibilidad de la experiencia.

La distinción entre sensibilidad y entendimiento es uno de los mayores logros de la filosofía de Kant. El descubrimiento de la disparidad entre estas dos facultades cognoscitivas es la gran luz que ilumina su pensamiento en 1769, según él mismo lo expresa.[144] Es la gran luz por el modo novedoso de vislumbrarla, en contraste con las distinciones corrientes de la filosofía hasta entonces. Sensibilidad y entendimiento son dos facultades irreductibles y heterogéneas del conocimiento. No obstante, sólo en su interacción pueden constituirlo. Tanto la una como la otra son principios sin cuyo correlato no es posible producir un conocimiento real del objeto. En consecuencia, no hay ni un

143 *Reflexión* 6316. Ed. Acad., T. XVIII.

144 *Reflexión* 5037. Ed. Acad., T. XVIII, p. 69.

conocimiento sensible autosuficiente ni uno inteligible que se baste por sí mismo. Ambos deben contribuir de igual manera y al mismo tiempo a su constitución .

Esta forma de concebir el conocimiento era completamente extraño a la tradición filosófica. Con la irreductibilidad de las fuentes cognoscitivas Kant introduce también un pluralismo en su filosofía que, a pesar de ser de antigua data, es por su contenido y significado una real innovación, ya que se apoya en la dualidad de entendimiento y sensibilidad como facultades originariamente diferentes entre sí, en contraste con el racionalismo y el empirismo, que intentaron respectivamente intelectualizar la sensibilidad o sensibilizar el intelecto. El primer caso, Kant lo atribuye a Leibniz, el segundo a Locke.[145]

Para Leibniz la representación sensible era en sí un conocimiento, y la diferencia entre sensibilidad y entendimiento, una diferencia de grado. No obstante, por ser un pensamiento confuso de objetos, la tarea del entendimiento debía consistir en proporcionarles claridad y comprenderlos en una conexión unitaria. Con ello, sin embargo, se nivela tal diferencia por cuanto se la reduce a una graduación simplemente lógica de lo claro y lo confuso, y en este sentido espacio y tiempo pertenecerían igualmente al mismo ámbito lógico que los conceptos.

> La filosofía Leibniz-wolffiana tomó un punto de vista completamente falso en sus investigaciones sobre el origen y la naturaleza de nuestros conocimientos, al considerar como exclusivamente lógica la distinción entre sensibilidad y entendimiento. Tal diferencia es claramente trascendental, y no se refiere sólo a la claridad u oscuridad, sino también al origen y contenido de nuestros conocimientos.[146]

Locke cayó en el otro extremo, igualmente nivelador. Pues, si bien se debe al "célebre Locke el haber abierto el camino" y "los primeros esfuerzos de nuestra facultad de conocer",[147] "sensibilizó totalmente los conceptos del en-

---

145 CRP, A 270s., B 326s.

146 CRP, A 44, B 61s.; A 264, B 320; *Über eine Entdeckung*, Ed. Acad., T. VIII, p. 218.

147 CRP, A 86, B 118s.

tendimiento según un sistema de *noogonía*".[148] De esta manera, en lugar de ver en el entendimiento y la sensibilidad dos fuentes completamente diferentes de representaciones, Leibniz y Locke optan por una de ellas, de la cual hacen depender la otra. Se presentan así ante la mirada de Kant dos modelos monistas y reduccionistas en los que la otredad permanece completamente desplazada. Él, por el contrario, introduce desde el mismo comienzo de la crítica un pluralismo en los principios del conocimiento. El descubrimiento de la doble naturaleza de nuestra facultad cognoscitiva, según la cual sensibilidad y entendimiento son facultades que, aunque independientes entre sí, solamente en su interacción pueden constituir la posibilidad del conocimiento, pertenece a las condiciones fundamentales de la filosofía crítica.

La crítica pone límites a la facultad especulativa de la razón. En este poner tiene lugar una separación en el sentido de una distinción. El separar diferenciable de la crítica se revela esencialmente en la distinción entre sensibilidad y entendimiento. Es a partir de esta diferenciación que Kant logra mostrar y evidenciar la procedencia del conocimiento sintético a priori en las condiciones de posibilidad de la experiencia, por contener dos principios que a pesar de su irreductibilidad y heterogeneidad, deben referirse el uno al otro para generar un conocimiento, porque "entendimiento y sensibilidad sólo pueden determinar en nosotros los objetos en su vínculo. Si los separamos tenemos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones, pero en ambos casos representaciones que no podemos relacionar con ningún objeto determinado".[149] Por eso, Kant es enfático en afirmar contra la escuela Leibniz-wolffiana: no hay un conocimiento puro del entendimiento sin atender a la sensibilidad. Y contra Locke: la sensibilidad en cuanto tal no produce ningún conocimiento. Sólo en conexión con la acción espontánea del pensar se lleva a cabo un conocimiento sensible, pues "el pensar es la acción de relacionar la intuición dada con un objeto".[150]

---

148 A 271, B 327.

149 A 258, B 314.

150 A 247, B 304.

De aquí puede inferirse sin dificultad una doble imposibilidad, a saber, la de identificar el entendimiento con lo racional y la sensibilidad con lo empírico. El conocimiento no es una relación de lo racional con lo empírico. El entendimiento es entre otras la facultad del pensamiento, pero no simplemente del pensamiento tomado formalmente, sino en cuanto está referido al objeto. Como tal, el entendimiento no es una facultad analítica, cuya tarea se limite a descomponer y ordenar ciertas representaciones sin ningún contenido; es, antes bien, la facultad de determinar el objeto por medio de conceptos. Pero, en vista de que no hay conocimiento de objetos como conocimiento puro del entendimiento, sólo puede determinarlos en la medida en que haga referencia al modo como pueda darse algo a la sensibilidad, y ser, en este sentido, una condición de posibilidad del conocimiento de objetos.

La sensibilidad, por su parte, no es lo sensible en cuanto lo percibido, ni mucho menos la facticidad sensitiva de los órganos de los sentidos. Es la facultad a priori de la dabilidad de los objetos. Pero la sensibilidad como tal tampoco ejecuta ningún conocimiento, pues para ello requiere de la determinación del objeto, lo cual implica una acción mediante la cual se enlazan las representaciones dadas en la intuición. "La sensibilidad puesta debajo del entendimiento, como el objeto sobre el que éste aplica su función, es la fuente de los conocimientos reales".[151]

Sensibilidad y entendimiento son de igual forma y al mismo tiempo principios del conocimiento. Tanto el uno como el otro contribuyen originariamente a la constitución de un conocimiento de objetos. El carácter esencial de este conocimiento estriba en ser independiente de la experiencia y, no obstante, sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia, por tanto, es un conocimiento de objetos que se realiza con relación a la experiencia y sobre objetos de la experiencia, pero no desde la experiencia. Esto significa: igual que el entendimiento, la sensibilidad hace un aporte originario al conocimiento de las condiciones del conocimiento de objetos. La gran luz a la que alude Kant consiste precisamente en estimar que la sensibilidad contribuye originariamente a nuestro conocimiento y que contiene, en

151 A 294, B 351.

cuanto tal, una necesidad concerniente a las condiciones de posibilidad de la experiencia. Y porque contiene algo necesario es, como el entendimiento, una condición originaria del conocimiento, y en ésta pueden distinguirse rigurosamente las dos procedencias.

Kant da un paso decisivo en dirección a la necesidad y consecuente distinción de las dos fuentes originarias del conocimiento, cuando muestra que tiempo y espacio no son conceptos del entendimiento, sino, como formas puras de la intuición, condiciones del conocimiento para la posibilidad del conocimiento de la experiencia. No son principios inteligibles pero tampoco accidentes comprensibles por la experiencia; antes bien, tienen su origen en una facultad cognoscitiva orientada al conocimiento empírico, a saber, en la sensibilidad, en tanto es pura. De este modo, la gran luz se refleja en la sensibilidad, antes que en el entendimiento, pues a éste se lo hizo intervenir desde antiguo en el conocimiento. En cambio, la sensibilidad como facultad necesaria y originaria es una de las grandes innovaciones de Kant en la filosofía. Por ello, la pregunta por las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos a priori tiene en la sensibilidad su punto de apoyo.

Kant en su interés por escudriñar y forjar las condiciones que hacen posible la experiencia, además de descubrir una necesidad inherente a la sensibilidad y no al entendimiento, le adjudica así mismo a la primera otras propiedades que hasta él eran exclusivas del entendimiento o de la lógica, éstas son: forma y contenido. Ambas propiedades se hallan referidas a la esfera del pensamiento, mas no se limitan a ella. En esta esfera las ubica respectivamente con relación al origen lógico y trascendental del concepto. "A todo concepto se le exige primero la forma lógica de un concepto (del pensar) en general, y en segundo lugar también la posibilidad de darles un objeto con el cual se relacione".[152] En todo concepto hay que distinguir entre materia y forma. Su materia es el objeto, su forma, la generalidad.[153] La forma en la que pensamos ciertas cosas es la forma lógica del pensamiento. La materia es, por el

152 A 239, B 298.

153 *Logik*, Ed. Acad., T. XVII, § 2.

contrario, en cierto sentido, el contenido del concepto. De este modo el entendimiento es el lugar de origen de su contenido trascendental.

Si bien de manera diferente, Kant incorpora igualmente forma y contenido en la sensibilidad, concretamente con respecto al fenómeno. En éste piensa la forma como algo independiente de contenidos determinados y el contenido como datos de los sentidos. "Llamo *materia* del fenómeno a aquello que en él corresponde a la sensación, y *forma* del mismo, a lo que hace que lo que hay en él de múltiple pueda ser ordenado en ciertas relaciones".[154] Las formas puras de la sensibilidad son las intuiciones de espacio y tiempo. En cuanto elementos fundamentales que establecen los objetos en su posibilidad, tales intuiciones fijan la estructura formal de nuestra sensibilidad, o bien, el modo como recibimos receptivamente, de manera análoga al modo como pensamos inteligiblemente. forma quiere decir, modo de recibir para la sensibilidad, modo de pensar para el entendimiento.

Hasta ahora se ha indicado, en qué sentido hace intervenir Kant una distinción fundamental en la solución a la pregunta por la posibilidad del conocimiento sintético a priori. Pero, antes que permanecer en este plano general, es imprescindible tomar en consideración el significado específico de sus condiciones, porque sólo así podrá esclarecerse realmente tanto los alcances como los límites de una crítica de la razón pura. Se avanza hacia este objetivo cuando se determina más de cerca el contenido esencial de la distinción entre sensibilidad y entendimiento a través de los elementos que los caracterizan. Con base en ellos puede entenderse más tarde la contraposición de intuición y concepto. "Si reflexionamos acerca de nuestros conocimientos, por lo que se refiere a las dos facultades fundamentales esencialmente diferentes de las cuales se originan, la sensibilidad y el entendimiento, encontramos aquí la distinción entre intuiciones y conceptos".[155]

---

154 CRP, A 20, B 34.

155 *Logik*, pp. 35-36.

Intuición, dabilidad y afección a priori del ánimo

La sensibilidad es la facultad de las intuiciones, el entendimiento de los conceptos. "Considerados en este respecto nuestros conocimientos son *intuiciones* o *conceptos*. Los primeros tienen su origen en la *sensibilidad*, facultad de las intuiciones; los segundos en el *entendimiento*, facultad de los conceptos".[156] Kant no se limita a mencionar esta dualidad cognoscitiva, señala igualmente su procedencia: "Nuestro conocimiento emana de dos fuentes fundamentales del ánimo".[157]

Como facultades, sensibilidad y entendimiento proceden del *ánimo*. "El ánimo es la facultad de percibir y de pensar".[158] En el ánimo descansa asimismo la totalidad de las facultades de las tres críticas, es decir, además de la facultad cognoscitiva, también el sentimiento de placer y desplacer, y la facultad del deseo.[159] Sin embargo, Kant no da la más mínima indicación de lo que pueda significar dicho término. Nunca lo llega a aclarar, a pesar de su no escasa mención en su filosofía y particularmente en la crítica de la razón pura. Aparece por lo general en lugar del término *alma (Seele)*, el cual, o bien es por lo general evitado o empleado con un carácter empírico. "El alma es el órgano del sentido interno", afirma Kant en la Antropología.[160] En los *Prolegomena*,[161] distingue el alma "como objeto del sentido interno de la esencia en sí desconocida".

Sobre y desde la escueta afirmación de Kant según la cual nuestra facultad cognoscitiva procede del ánimo, sólo puede sugerirse y extraerse lo siguiente: Hay en nuestra facultad cognoscitiva *algo más* que una mera dualidad y una distinción en ella. Este algo más es el ánimo. El ánimo no es un fenómeno que se deriva de la sensibilidad y el entendimiento; antes bien, estos proceden de él. En este sentido debe pensarse en conexión con el *ser-facultad*. Se trata de

---

156 *Ibíd.*, p. 36.

157 CRP, A 50, B 74.

158 *Anthropologie*. Ed. Acad. T. VII, § 22.

159 *Crítica del juicio. Introducción*. Ed. Acad., T. V, p. 198; traducción al español de M. García Morente, Espasa-Calpe. Madrid 1981, p. 98.

160 *Ibíd.*, p. 24.

161 *Ibíd.*, p. 49.

uno y el mismo ánimo y de una dualidad cognoscente. No se sabe en principio si por el hecho de emerger de él la sensibilidad y el entendimiento, puede fundamentarse en el ánimo esta distinción originaria, o bien, cómo es posible que de él surja tanto el pensar como el intuir. Por el carácter de procedencia de las dos *fuentes originarias*, no sólo hay que pensar el ánimo en el sujeto o como sujeto, sino como algo esencial en éste, sin pertenecer ni a la sensibilidad ni al entendimiento como tales. Por tanto, hay que pensarlo con relación inherente al sujeto. De acuerdo con esto, habrá que entenderlo con respecto a la actividad originaria del sujeto. De la introducción a la *estética trascendental* es posible extraerle a Kant otros elementos de su idea de ánimo.

En el primer párrafo introduce el conocimiento como sigue: "Sea cual fuese el modo como un conocimiento puede relacionarse con los objetos y a través de qué medio, aquel en que se relaciona inmediatamente con los mismos y al que el pensar sirve de medio, es la intuición".[162] Este texto contiene dos partes: la primera señala lo común al conocimiento, a saber, la relación y el objeto. El conocimiento es un relacionarse con los objetos. La segunda, el modo diferente como se presenta dicha relación. La diferencia se expresa en la distinción de intuir y pensar, ya que mientras conforme al intuir el conocimiento es un relacionarse *inmediato* con el objeto, conforme al pensar su relación es *mediata*.

Hay además otras propiedades que les son comunes y otros caracteres que los distinguen:

> Toda experiencia consta de la intuición de un objeto, es decir, de una representación inmediata y particular, mediante la que es dado el objeto al conocimiento; y de un concepto, es decir, de una representación mediata a través de una característica que es común a varios objetos, gracias a la cual es por tanto pensado.[163]

Ahora se añade: tanto la intuición como el concepto son representaciones. No obstante, el intuir es el representar inmediato y singular por el cual es *dado* el objeto; el concepto, por el contrario, un representar mediato y general por el cual el objeto es *pensado*. El *ser dado* y el *devenir pensado*

---

162 CRP, A 19, B 33.

163 *Fortschritte*, p. 596 (V. 666)/25.

son entonces los nuevos caracteres del conocimiento. La intuición representa de un modo directo[164] una singularidad y no una generalidad. No nos es posible intuir una cosa en su generalidad; en cambio, el pensar menciona una generalidad y como tal no representa directamente el objeto, pues es no-sensible, sino a través de la intuición, o sea, en tanto el objeto es dado ya por representaciones inmediatas. En relación con el objeto el pensar debe referirse por tanto, como un representar indirecto, a la dabilidad intuitiva. Por ello, el pensar es una representación de una representación. Sin embargo, no es comprensible de suyo, de qué manera puede ser el pensar mediato e indirecto y tener, como se verá, un carácter espontáneo. ¿Cómo puede ser la espontaneidad algo mediato? ¿En qué sentido es imposible hablar realmente de una espontaneidad inmediata o receptiva?

La intuición, por el contrario, continúa diciendo Kant en su introducción a la *Estética*, "sólo tiene lugar en tanto el objeto nos es dado".[165] El ser dado de la intuición no es algo producido, el intuir no produce lo intuido, porque se trata de un intuir humano y no de uno divino, o sea, que no está en condiciones de producir la existencia del objeto. La dabilidad intuible es más bien el dejarlo salir al encuentro en su inmediatez. El ser dado *presupone* el objeto en cuanto es consignado en su existencia, es decir, en cuanto preyace esencialmente tiene que anunciarse por sí mismo como algo que *toca* al ánimo, esto es, que lo afecta, pero no como algo cuya existencia se deba al poner del sujeto.

El ser dado descansa en la afección. La dabilidad "sólo es posible, *al menos para nosotros los hombres*, cuando el (objeto) afecte el ánimo de algún modo".[166] El objeto que nos es dado, el objeto como fenómeno, afecta nuestro ánimo. Con ello Kant parece dar a entender que la afección es una impresión sensorial en nuestra alma, o sea, que los objetos producen una huella en ella a través de los órganos de los sentidos, y que éstos ejercen un influjo sobre nosotros. Esta es una mirada cómoda, y quizá por ello, contraría la

164 *Ibíd.*, p. 598/27.

165 CRP, A 19, B 33.

166 *Ídem.*

idea filosófica de la revolución copernicana. Pues de ser así, yo no estaría en condiciones de saber cómo podría conocer a priori un objeto empírico si precisamente me rijo por él y no al contrario. Sin embargo, aquí no se trata ni del órgano del alma ni de la afección en el sentido de las impresiones fácticas a través de nuestros sentidos, sino de la facultad pura de la sensibilidad y de las intuiciones puras de espacio y tiempo.

La sensibilidad es una fuente del conocimiento que emana del ánimo. Además, las formas puras de la intuición humana son puestas de antemano por él. La forma del fenómeno "debe estar completamente a priori dispuesta en el ánimo".[167] "Por consiguiente, la forma pura de las intuiciones sensibles en general se encuentran a priori en el ánimo, en el que todo lo múltiple de los fenómenos es intuido en ciertas relaciones".[168] "Extensión y figura pertenecen a la intuición pura, la cual tiene lugar a priori en el ánimo como mera forma de la sensibilidad, incluso prescindiendo del objeto real de los sentidos o de la sensación".[169] "Es claro que los objetos de la intuición sensible tienen que conformarse con las condiciones formales de la sensibilidad que se hallan a priori en el ánimo; de lo contrario, para nosotros no constituirían objeto alguno".[170]

El ánimo no es un receptáculo de impresiones externas ni de afectaciones internas. Todos los textos anteriores vinculan la aprioridad con el ánimo. Puesto que de éste emanan la intuición y el pensamiento, debe determinar la representación y en este sentido pertenecer al modo de ser esencial del sujeto. El ánimo es el poner que dispone previamente el representar y por eso la aprioridad debe estar dispuesta en él.

Según Kant, el objeto es dado en tanto afecta *de alguna manera* el ánimo y la aprioridad reside en éste. La confusión que suscita estas dos afirmaciones radica en que, por una parte, el ánimo parece ser afectado por el influjo de una facticidad sensitiva y, por otra, residen en él los presupues-

---

167 CRP, A 20, B 34.

168 *Ídem.*

169 A 21, B 35.

170 A 90, B 122s.

tos apriorísticos de la posibilidad de la experiencia. La única manera de salvar tal confusión es distinguir el objeto dado del objeto que afecta, y pensar este último además como condición de su dabilidad. El objeto que afecta el ánimo no es el de la sensación. La representación empírica de las cosas no constituye la dabilidad del objeto, porque como tal sólo contiene una multiplicidad de sensaciones, cuyo carácter es meramente subjetivo, en un sentido individual, no apriorístico. Y con la multiplicidad de sensaciones diferentes para cada cual no es posible abrirse a uno y el mismo objeto, o tener una y la misma experiencia. Esta multiplicidad está sujeta a una alteración subjetiva que se confundiría con la sensación de la alteración de las cosas, o simplemente se la transpondría a éstas, sin saberse de esta forma bajo qué condiciones es posible lograr un conocimiento del objeto, a pesar de las diversas sensaciones cambiantes.

El objeto que afecta el ánimo debe pensarse como un objeto en sí, esto es, independiente de nuestro modo subjetivo de representación. En este sentido, en su disertación Kant distinguía el objeto en sí del objeto como resultado de la afección.[171] De ninguna manera se quiere negar esta afección fáctica, pero ella no es la decisiva en Kant. El objeto como algo en sí afecta el ánimo. Con esta afección pura y espontánea se quiere dar a entender que el objeto en cuanto tal, y no en cuanto objeto empírico, inquieta, interesa, mueve, predispone originariamente nuestro ánimo.

Sólo por esta afección se puede receptar una representación y darse en ella el objeto en cuanto fenómeno. El objeto nos es dado en tanto afecta espontáneamente en sí al ánimo. Como ser dado es una representación empírica; como lo que afecta a priori el ánimo, un objeto trascendental. "Cómo puedan ser en sí mismas las cosas (sin consideración de las representaciones, de modo que afecten nuestro ánimo) se halla completamente por fuera de nuestra esfera cognoscitiva".[172] El en sí del objeto afecta el ánimo, análogamente como el fenómeno afecta nuestra sensibilidad. Porque nuestro representar como sensibilidad y entendimiento debe disponerse previamente en el ánimo, y éste es afectado de manera espontánea y no receptivamen-

171 Sección II, § 4.

172 *Prolegomena*, Ed. Acad., T. IV, p. 13 (2ª observación).

te por un objeto del que nada sabemos, pero al que tiende nuestra razón como lo incondicionado, la condición del conocimiento sintético a priori no puede residir originariamente en la relación del ánimo con un objeto empírico, sino en una relación trascendental.

En contraposición a la espontaneidad del pensar, la sensibilidad es una facultad receptiva. "La capacidad (receptividad) de recibir representaciones según el modo como los objetos nos afectan, se llama *sensibilidad*".[173] Con relación al pensar, y como fuente fundamental del ánimo, Kant la introduce en términos semejantes al comienzo de la *Lógica Trascendental*. La sensibilidad es la facultad de *recibir* representaciones (la receptividad de las impresiones); el pensar, "la facultad de conocer un objeto a través de estas representaciones (espontaneidad de los conceptos). Por la primera nos es *dado* un objeto, por la segunda es *pensado* con relación a esta representación (como determinación del ánimo)".[174] Ambos textos destacan en la receptividad la expresión *recibir representaciones*. Esta expresión suscita una confusión semejante a la anterior, pues parece como si el recibir tuviera que entenderse en el sentido de un estar a la espera de que algo interno o externo nos impresione, lo cual, naturalmente, choca con el decir de Kant de que si queremos saber algo a priori, no es posible admitir nada más que lo que nosotros mismos *ponemos* en el objeto.

Los textos citados no hablan simplemente de un *recibir representaciones* sino de la *facultad* o *capacidad* de recibirlas, con lo cual dicha expresión cobra su verdadera dimensión. El recibir no consiste en la influencia fáctica de los hechos o de los *estados de ánimo* sobre nosotros, es decir, no descansa en la facticidad del conocimiento sensible. No es un estar a la espera de que algo se imprima en nuestra alma, como tampoco, de que las cosas aparezcan por sí mismas. El recibir es ante todo una capacidad y por eso le subyace una disposición originaria, un aprestarse al anuncio del objeto. Lo que sólo es posible a partir de un *dar de sí*, de un poner que dispone y se expone desde sí mismo en la otredad. De esta forma es como la facultad de la receptividad da el objeto. El poner que predispone es el ser del recibir, esto

173 CRP, A 19, B 33.

174 A 50, B 74.

es, del ser dado y consecuentemente de la receptividad. Recibir es, en este sentido, receptar lo que previamente es puesto por el ánimo. El recibir está sujeto a una capacidad previa, debe forjarse con anticipación a su puesta en obra, a un disponerse y exponerse desde sí mismo, mediante lo cual las cosas deben ser llevadas por nosotros mismos al aparecer, para poder ser conocidas.

La capacidad de recibir representaciones se constituye en la afección del ánimo por parte del objeto. Como la capacidad "del sujeto de ser afectado por los objetos precede necesariamente a todas las intuiciones de ellos, se comprende fácilmente que la forma de todos los fenómenos puede hallarse dada en el ánimo antes de toda percepción real y, por consiguiente, a priori".[175] En el modo como el objeto afecta el ánimo se comprende recién la receptividad o bien, el recibir representaciones, pues pone en obra el representar. El objeto que lo afecta es en sí mismo algo completamente desconocido para nosotros. El fundamento de la receptividad radica en que nuestro ánimo *es afectado por las cosas en sí mismas,* las cuales, puesto que se hallan por fuera de nuestra esfera de conocimiento, son para nosotros totalmente desconocidas. A pesar de ello, "sirven de fundamento a los fenómenos".[176] Los datos de los sentidos de hecho son dados receptivamente. Pero lo dado fácticamente no funda la receptividad. Antes bien, ésta deshace su evidencia, en tanto el ser dado se funda en la afección de un objeto que sin ser fenómeno, es el presupuesto para que la intuición pueda arraigar su ser receptivo. "*Sin* dicho presupuesto, anota Jacobi, no puedo entrar en su sistema y *con* él no puedo permanecer en él".[177] Sin dicho objeto, y si las cosas se redujeran a ser en sí mismas conocidas, nuestro conocimiento no tendría otra fuente que la experiencia y en este sentido no sería posible ningún fundamento apriorístico de la experiencia, es decir, no podría haber un conocimiento sobre la experiencia sin depender de ella.

La receptividad descansa en la afección de un objeto desconocido para nosotros, en algo que se anuncia en el

175 A 26, B 42.

176 *Prolegomena*, § 32.

177 Citado por J. S. Beck en carta a Kant (junio 2 de 1797).

fenómeno, o bien, en la cosa que en cuanto tal no ha sido llevada al fenómeno. "El noúmeno es el fundamento del fenómeno".[178] La receptividad tiene por presupuesto algo que en sí no puede salirnos al encuentro y darse para el conocimiento. Por ello hay necesidad de establecer en ella una distinción entre las cosas tal como son para nosotros y las cosas tal como son independientemente de que nos sean dadas, esto es, en sí mismas. Las cosas son en sí mismas porque son independientes de las condiciones bajo las cuales son dadas. Y son dadas para nosotros en cuanto están sujetas a las condiciones que hacen posible la experiencia, esto es, al juego de intuir y pensar. No es posible pensar entonces que en tanto las cosas son en sí, son dadas ya por ello para nosotros. Lo dado, lo que nos es accesible, reclama el ser de las cosas, independientemente de su ser dado. La capacidad de recibir representaciones reclama la distinción entre el ser dado de las cosas y su ser en sí, de tal forma que su ser dado está sujeto a la afección del ser en sí del objeto sobre el ánimo.

Las condiciones del ser dado no pueden adjudicarse a las cosas en su ser en sí, es decir, a las cosas que no son determinadas espacio-temporalmente, ya que sólo pueden ser conocidos los objetos dados en el espacio y el tiempo. La imposibilidad de un conocimiento de las cosas en sí no se debe a que ellas estén encubiertas por un velo, ocultándose para el común de los mortales, como diría Schopenhauer, o que se hallen escondidas detrás de los fenómenos. Dicha imposibilidad significa más bien que las cosas en sí escapan a las condiciones bajo las cuales se encuentran tales cosas en tanto son dadas para nosotros. Estas condiciones conllevan una restricción, a saber, la distinción empírica del conocimiento especulativo. Pero en la restricción o en el retraimiento frente al ser de las cosas se abre la posibilidad del conocimiento a priori. De esta restricción está exento el conocimiento absoluto, pues para éste las cosas se revelan en lo que son en sí mismas.

La distinción entre fenómeno y ser en sí, sin embargo, no estriba en el objeto. Él no es algo diferente del ser en sí de las cosas. "La cosa en sí *(ens per se)* no es otro objeto, sino

---

178 *Über eine Endeckung*, Ed. Acad., T. VIII, p. 208.

otra relación (*respectus*) de la representación con el mismo objeto".[179] Los fenómenos en cuanto objetos accesibles a la intuición empírica, son los entes mismos en el sentido de lo antepuesto al aparecer. A partir de ellos el ánimo predispone las formas a priori de la sensibilidad en las cuales se anuncia previamente un objeto cuya existencia no se debe a nosotros, pues no lo producimos. No obstante, sólo puede salirnos al encuentro bajo las formas a priori que preyacen en el ánimo y son puestas en éste, en la medida en que es afectado a priori por lo que originariamente se le contrapone como objeto.

La afección instaura la relación del objeto en sí con el ánimo. La proyección de lo desconocido en el ánimo deja entrever que el interés de Kant no reside primariamente en el conocimiento físico-matemático ni tampoco en la legitimación del conocimiento sintético a priori, sino en aquello que fundamenta este conocimiento, esto es, en la afección del ánimo por parte del objeto. Esta afección señala el soporte de la aprioridad. Esto quiere decir: sólo en razón de que el ánimo sea afectado puede el sujeto dar cabida a la disposición de receptar representaciones.

Los comentaristas más tempranos de Kant ven en ello una gran inconsistencia y arremeten abiertamente contra su pensamiento, por remontar la afección y el ánimo a algo desconocido, en lugar de limitarse a los objetos de los fenómenos accesibles a la intuición empírica. Por ello, no casualmente el ánimo es omitido en el problema de la afección o reducido a una disposición psíquica del sujeto. El propio Kant provoca desconcierto pues, por un lado, pone la aprioridad al servicio de lo empírico y, por el otro, la proyecta desde lo desconocido y, en realidad, de tal modo que sin esto último no habría forma de comprender la aprioridad de la receptividad en la posibilidad de recibir representaciones. En el fundamento incognoscible se anuncia el fenómeno como dado. Un problema que Kant nunca llega a plantear como problema, y que ha sido omitido además por la historia de la interpretación de su filosofía, es el de cómo dicho fundamento funda lo que se anuncia por medio del ánimo.

---

179 *Opus Postumum*, Ed. Acad., T. XXII, p. 26.

El ánimo debe distinguir el ser de las cosas de su ser dado, pero debe establecer también el vínculo entre ambos. Evidenciar la realización de esta doble función supone considerar el sentido en que la dabilidad espacio-temporal se pone de manifiesto en la actividad inherente a la afección espontánea del ánimo por parte del objeto. Pero, además de lo anterior, deberá mostrarse de una manera más radical que el principio de lo subjetivo y, con ello, la estructura de la subjetividad, se funda en la relación fundamental entre ánimo y objeto, generada por dicha actividad.

Pensamiento y actividad espontánea del ánimo

El conocimiento sintético a priori incluye, además de las condiciones de la posibilidad del ser dado, las condiciones de la posibilidad del devenir pensado. El ser dado pertenece a la sensibilidad; el devenir pensado al entendimiento. Mientras afección y receptividad caracterizan la primera, espontaneidad y función caracterizan el segundo. "Si queremos llamar a la *sensibilidad* la *receptividad* de nuestro ánimo de recibir representaciones, en tanto es afectado de alguna manera, se llama por el contrario *entendimiento* la facultad de producir en sí misma representaciones, o la *espontaneidad* del conocimiento".[180] De esta manera, el conocimiento sintético a priori debe esclarecerse a la luz de las condiciones de la unificación de receptividad y espontaneidad. Por esta razón anota Kant, con pleno derecho, que receptividad y espontaneidad expresan una distinción *metafísica*, no lógica.[181] Ambas constituyen los elementos diferentes, igualmente originarios de nuestra facultad cognoscente, la una concierne a la sensibilidad como facultad de las intuiciones, la otra al entendimiento como facultad del pensar.

La gran dificultad de desentrañar la naturaleza de la espontaneidad está en la diversidad de acepciones en que es introducida por Kant: "acto de la espontaneidad de la fuerza de la representación",[182] "espontaneidad del con-

---

180 CRP, A 51, B 75.

181 *Logik*, p. 36.

182 CRP, B 130.

cepto",[183] "espontaneidad del pensar",[184] el yo pienso "es un acto de la espontaneidad",[185] "espontaneidad del entendimiento",[186] "espontaneidad absoluta de las causas",[187] "la pura espontaneidad de la razón", de donde emergen las ideas.[188] Además, Kant no dice cómo se relacionan entre sí estas acepciones, y si una de ellas expresa un sentido directriz por el que deban orientarse las restantes.

En dichas acepciones, sin embargo, es común la representación de una unidad de la multiplicidad de las representaciones dadas en la intuición. La pregunta en este caso sería, ¿cómo lo múltiple dado puede ser pensado mediante la espontaneidad de la unidad del entendimiento?; pero en vista de que el vínculo entre unidad y lo múltiple es así mismo algo espontáneo y de ninguna manera algo meramente receptivo, cabe preguntar además si dicha espontaneidad es propia del entendimiento o si es preciso atribuirla a una actividad originaria, esto es, que anticipa de tal forma la sensibilidad y el entendimiento, que hace posible el vínculo entre ambos.

A la espontaneidad del sujeto pertenecen las condiciones que constituyen su poder ser sí mismo como subjetividad, es decir, su mismidad. Además le corresponde la actividad del *poner*, pero como tiene por correlato la facultad receptiva del ser dado, para constituir el *ser-sí-mismo* de la subjetividad, la espontaneidad debe contar con algo otro diferente de sí misma, a saber, con el ser receptivo. La espontaneidad pone la intuición recibida en tanto la representa como multiplicidad en su unidad. ¿Pero no implica esto hablar de una "espontaneidad receptiva"?

Kant destaca la espontaneidad como una facultad esencialmente diferente de la receptividad. En oposición a la *receptividad de las impresiones* es una facultad no sensible, cuya relación con el objeto es mediata, indirecta, y consiste en

183 A 50, B 74.

184 A 68, B 93; A 77, B 102.

185 B 132.

186 B 150.

187 A 446, B 474.

188 *Met. Grund. der Sitten*, Ed. Acad., T. IV, p. 452.

producir nosotros mismos representaciones.[189] El producir es entonces un carácter por medio del cual Kant distingue la espontaneidad de la receptividad. No se trata sin embargo de un producir creador, pues sólo tiene lugar en la medida en que se le ofrece una multiplicidad receptiva en la que debe suponerse un objeto independiente de nosotros y cuya existencia no se debe a nosotros. A su vez, lo múltiple se hace comprensible sólo como coperteneciente a una unidad que el producir instantáneo del pensar ejecuta. El producir menciona aquí el poder de la *acción* inherente al poner por el cual se establece una unidad que hace de lo dado algo objetivo. El producir menciona la potencialidad de una actividad que obra a partir de sí misma. La facultad espontánea del sujeto se caracteriza por la actividad de producir en sí misma representaciones.

La producción espontánea de las representaciones conlleva una acción en el sujeto, que se efectúa en la actividad desplegada por el ánimo al ser afectado espontáneamente por el objeto. Esta relación espontánea es el presupuesto para que lo múltiple dado en la intuición sea reunido en el pensamiento. Ambas facultades originarias del conocimiento conciernen igualmente al ánimo. Kant llama, en efecto, receptividad al "modo como es dada ésta [multiplicidad] en el ánimo, sin ninguna espontaneidad",[190] y la espontaneidad es la facultad del poner y como tal expresa "una libertad de la facultad del pensar y la autonomía del ánimo, *que tiene bajo su dominio sus representaciones (animus sui compos)*".[191] Así, la espontaneidad es la libre actividad del ánimo. Pero si el ánimo tiene un carácter esencialmente espontáneo, ¿cómo habría que entender entonces que en él deban predisponerse las formas puras de la intuición, espacio y tiempo? ¿No significa esto acaso una intromisión de la espontaneidad en la receptividad ya desde la misma estética?

A pesar de pasar desapercibida en las interpretaciones y de no haber llegado a ser objeto expreso de estudio por el propio Kant, la actividad espontánea del ánimo se encuentra latente en su filosofía crítica con respecto a la acción

---

189 CRP, A 51, B 75.

190 B 68.

191 *Anthropologie*, Ed. Acad., T. VII, § 3, p. 131.

sintética de la imaginación, a la apercepción mediante la actividad del entendimiento, a la unificación del conocimiento del entendimiento por las ideas especulativas. Se halla, asimismo, en el terreno de la voluntad, en la libre actividad que se pone a sí misma.

Una de las tareas más apremiantes del presente estudio es interpretar el ánimo como el portador de la acción del pensar en su más amplio sentido. El ánimo *pone en acción* el pensar, y con ello vincula y reúne lo múltiple en una unidad. El vínculo *(conjunctio)* de lo múltiple "es un acto de la espontaneidad de la fuerza de la representación".[192] Todo vínculo presupone una actividad y como tal le concierne a la espontaneidad del sujeto cognoscente. Con esa actividad no debe pensarse primariamente en la facultad del entendimiento como tal, sino con relación al poner predispuesto por el ánimo, esto es, el *Ge-müt* que es el disponer potencial que vincula entre sí las facultades de sensibilidad y entendimiento.

La espontaneidad como la facultad del poner funda el acto del pensar. El pensar es una acción del ánimo, un actuar en el sentido de la unificación, del vínculo de representaciones. El disponer que pone en acción es la más alta espontaneidad del vínculo de lo múltiple y la unidad pensada. La espontaneidad del pensar supone que lo múltiple que ella debe determinar como lo dado, se apreste para el propio acto de la determinación. "La espontaneidad de nuestro pensar exige que esto múltiple sea recorrido, tomado y enlazado de cierta manera, para hacer de él un conocimiento".[193] Pensar significa unificar, poner lo dado bajo una conexión y en general "la acción de relacionar la intuición dada con un objeto".[194] Para cumplir esta función tiene que adjudicársele un persistir en lo mismo. Es menester comprender empero cómo puede el pensar seguir siendo continuamente lo mismo en medio de la actividad que determina el sujeto cognoscente.

El ser dado se relaciona con la receptividad como el devenir pensado con la espontaneidad. Así como Kant

---

192 B 130.

193 A 77, B 102.

194 A 247, B 304.

distingue entre pensar y conocer,[195] distingue igualmente el pensar de los conceptos. "Los conceptos se fundan en la espontaneidad del pensar, las intuiciones sensibles en la receptividad de las impresiones".[196] Los conceptos puros del entendimiento tienen "su origen en la naturaleza misma del alma, y esto en la medida en que no son producidos por el objeto, ni causas del objeto".[197] Los conceptos son posibilitados por la acción espontánea del pensar, reposan en la función de la unificación. La función es aquello en virtud de lo cual pueden ser llevadas al conocimiento la dabilidad de ciertas relaciones. Es "la unidad de la acción de ordenar diferentes representaciones bajo una común".[198] La función produce el orden de algo con relación a algo otro. La unidad de la acción es una unificación, y como tal, un actuar en el modo de la unificación de las representaciones. La representación es como pensar una función, es decir, se arraiga espontáneamente en la acción del pensar mismo.

La función expresa el sentido del vínculo en el conocimiento y con ello la síntesis, el paso de lo uno a lo otro, precisamente porque la relación de lo uno con lo otro en tanto ambos son dados, no existe de por sí; antes bien, tiene que ser producida. Por eso, no se trata de una relación formal de lo uno con lo otro, sino ante todo de un seguimiento de lo uno a lo otro, lo cual implica una acción espontánea del ánimo. Esta acción lleva el nombre de síntesis. La síntesis es una expresión para una actividad. La dabilidad en cuanto tal no contiene la condición necesaria para lo que Kant llama "deletrear"[199] los fenómenos, en el sentido de la imposibilidad de determinar algo de golpe y directamente. El deletrear supone un tránsito articulado de lo dado previamente y con ello, está sujeto "siempre a límites".[200] Solamente en tal actividad el pensar puede estar

---

195 B XXVI, B 166 nota.

196 A 68, B 93.

197 Carta a M. Herz (febrero 21 de 1772).

198 CRP, A 68, B 93.

199 Henze, *Metaphysikvorlesung*, p. 222.

200 CRP, B 71.

en condiciones de determinar lo dado. En este sentido el conocimiento es dependiente de las funciones, de un tránsito articulado de lo uno a lo otro y como tal es vínculo, síntesis. Pensar es pensar un tránsito en su unidad.

El conocimiento consta esencialmente de formas de la intuición y funciones del pensamiento. Sólo en su unidad pueden constituirlo como tal. Para ello es necesario que en el modo como algo nos es dado a priori tenga lugar una articulación de lo uno con lo otro, en la que a lo dado múltiplemente sigue algo igualmente dado. La articulación de una representación a la que sigue otra representación no corresponde a las formas de la intuición, sino más bien a la espontaneidad de la función. En la contraposición de forma y función se pone de manifiesto el porqué a la primera no corresponde la condición por la cual puede ser determinado un objeto, además de ser algo que yo mismo no soy, en la que yo mismo no puedo distinguirme de los objetos. Esta condición radica en que el objeto pueda ser pensado de acuerdo con la función. En este sentido señala Kant: "objeto es aquello en cuyo concepto es enlazado lo múltiple de una intuición dada".[201] Para que haya conocimiento tiene que unificarse lo múltiple. Su unificación implica la actividad de un seguimiento a través del tránsito articulado de lo uno a lo otro, llevado a un todo. El problema que se presenta ahora consiste en saber, cómo puede unificarse la multiplicidad dada en la intuición.

Hasta el momento se han expuesto escuetamente las dos dimensiones de la subjetividad cognoscente, a saber, las condiciones de posibilidad del ser dado y las condiciones de la actividad unificante del pensar o, más exactamente, la receptividad y la espontaneidad. Ambas son facultades irreductibles y heterogéneas. Pero ninguna de las dos basta por sí sola para constituir un conocimiento. La una no puede darse sin la otra, "La receptividad solamente puede hacer posible los conocimientos en su vínculo con la espontaneidad".[202] A su vez, la espontaneidad, para unificar la multiplicidad dada, debe apoyarse en el *sobre que* de la sensibilidad. Sin ésta los objetos no nos serían dados, sin aquélla no serían pensados. "Pensamientos sin contenido

201 B 137.

202 B 97.

son vacíos, intuiciones sin conceptos, son ciegas".[203] "Cada uno de éstos es en realidad representación, pero aún no conocimiento".[204] Tampoco pueden entremezclar o sustituir sus funciones. "El entendimiento no puede intuir nada y los sentidos no pueden pensar nada".[205] Es necesaria la interacción entre ambas, sin que ello signifique en principio para Kant, hablar de una receptividad espontánea ni de una espontaneidad receptiva. Sin embargo, deberá considerarse la posibilidad de este doble *entrecruzamiento*.

Kant parte del hecho de la separación de ambas procedencias. No obstante, es de la opinión de que "solamente cuando se unifican puede originarse el conocimiento".[206] La unificación se hace patente con relación a la determinación de lo dado. El pensar es una acción mediante la cual se unifica lo múltiple. Pero este sentido de unificación no puede identificarse sin más con la unidad operante entre receptividad y espontaneidad. De esto ser así tendría que adjudicársele a la facultad del entendimiento, y en consecuencia al pensamiento, el vínculo de las dos procedencias, unilaterizando así la irreductibilidad e interacción de las facultades cognoscitivas. De ahí justamente surge la necesidad de distinguir el vínculo referido a la multiplicidad dada en la intuición de la unificación entre ambas, y de concebir, por consiguiente, una espontaneidad que no sea cubierta por el pensamiento conceptual y en la que se incorpore, en cambio, tanto el entendimiento como la sensibilidad, lo cual conduce a preguntar no sólo por la acción espontánea del pensamiento, sino también por lo que la produce.

Del fondo de esta producción emerge una unidad de la dualidad cognoscitiva que permite la interacción de sensibilidad y entendimiento. En tanto unifica estos dos principios del conocimiento, representa su fundamento portador. Pero, ¿Cómo habría que pensar dicha unidad originaria? ¿Se disolvería con ella el pluralismo cognoscitivo en el sentido de una reducción de los principios diferentes del conocimiento a algo común que le subyace? ¿O se conserva

---

203 A 51, B 75.

204 *Fortschritte*, p. 666/134.

205 CRP, A 51, B 75.

206 A 51, B 75-76.

este pluralismo si se piensa una unidad en sí misma múltiple?

Kant, a pesar de acentuar con frecuencia la originaria dualidad cognoscitiva, anota expresamente en dos pasajes de la crítica que ella surge de una raíz común. El primero se encuentra en una *necesaria anotación previa* de la introducción. "El conocimiento humano tiene dos orígenes y quizás ambos proceden de una raíz común desconocida para nosotros; estos son: la sensibilidad y el entendimiento".[207] El otro se halla en *la doctrina del método.* "Comencemos por el punto en donde se divide la raíz general de nuestra fuerza cognoscitiva y proyecta dos procedencias, una de las cuales es la razón".[208] Lo desconocido aparece y aparecerá de nuevo con respecto a nuestro conocimiento. En el texto anterior Kant señala explícitamente que debemos partir de dos procedencias, si bien puede ser que emerjan de una raíz común. Con el *quizás* denota, no una falta de certidumbre ni una negación de que ello sea así, sino la imposibilidad de legitimar lo desconocido. No obstante, si se excava dicha raíz, irrumpe el conocimiento. No sabemos en realidad en qué sentido éste resulta de una raíz común y cuál sea su significado en la comprensión del conocimiento humano.

Kant piensa la raíz común de sensibilidad y entendimiento, *desconocida para nosotros,* en términos de fundamento, un fundamento que sin embargo es inaccesible para nosotros, es decir, si bien de esa raíz común procede el conocimiento no es posible alcanzar empero un conocimiento legitimable de ella. En la legitimación del conocimiento humano se incorporan dos fuentes originarias. Y se arraigan en un fundamento común que por ser desconocido no puede tener un carácter de objetividad. Proyectado así el conocimiento, impide reducir las condiciones de la posibilidad de la experiencia a un asunto de legitimidad y a la seguridad del concepto científico, porque en este sentido la raíz común carecería de legitimidad, y no es posible hacer descansar la legitimidad en la ilegitimidad. Sólo que con la fijación del conocimiento en estos términos se desvirtúa el quehacer filosófico de Kant.

---

207 A 15.

208 A 835, B 863.

La idea de un fundamento común entraña una unidad, y por ello habría que preguntar si ésta contiene el pensamiento de un fin último, o si sería posible pensar el fin último de la razón, en el cual se completaría el sistema filosófico de Kant, dentro de la dualidad del conocimiento, pasando por alto un fundamento común. Esto último empero se hace cuestionable, porque de ese modo tendríamos que permanecer en la mera irreductibilidad cognoscitiva, sin comprender cómo y desde dónde es posible su interacción. Una de las tesis determinantes de la crítica es que debemos distinguir las dos fuentes fundamentales de nuestro conocimiento, a saber, la receptividad de las impresiones y la espontaneidad de su determinación conceptual. Esto no basta sin embargo para lograr un conocimiento. Para ello es necesario unificar dichos elementos. Por eso, pensar la simple separación de los dos elementos constitutivos del conocimiento sin dicho vínculo, haría superflua la tarea de la crítica. En consecuencia, es imprescindible preguntar por el significado y las condiciones de la unidad en la que deben co-incidir las dos facultades cognoscitivas, a pesar de que Kant no haya emprendido expresamente esta tarea.

Sensibilidad y entendimiento son facultades del ánimo. Él constituye el ámbito en que se descubre el origen de su unidad. Por tanto la unidad de las facultades tiene su fundamento en el ánimo. En este sentido reposa en éste la estructura esencial de la subjetividad. Y es a causa del ánimo que la razón tiende a lo incondicionado, en tanto expresa la disposición natural del hombre por la metafísica.

En el desarrollo de esta interpretación se intentará mostrar que y en qué sentido la subjetividad no puede residir en la autoconciencia, sino en el ánimo. Para dar cuenta de este problema será menester emprender una interpretación de la deducción Trascendental. Antes de realizarla, empero, habrá que examinar las condiciones que hacen posible el establecimiento de un conocimiento sintético a priori a la luz tanto del proyecto como del desarrollo de dicho capítulo.

Estructura y tarea de la deducción trascendental

Proyección de la deducción trascendental en la analítica trascendental. La pregunta por la posibilidad de la *relación* como contenido a priori del concepto

El capítulo de la deducción trascendental hace parte de la analítica trascendental, la cual se halla a su vez localizada en la lógica trascendental. Es importante proyectar la deducción desde la idea de esta disciplina porque así puede delimitarse su tarea y comprenderse su función en el conocimiento sintético a priori.

La estética trascendental se ocupa del intuir puro; la lógica trascendental, del pensar puro. Con el fin de mostrar lo que pertenece al pensar puro, Kant comienza por destacar la lógica trascendental frente a la lógica general. Esta última hace abstracción de todo *contenido* y de la diversidad de los objetos. Le concierne solamente lo común a ella, la generalidad formal del pensamiento. A la lógica trascendental, por el contrario, le atribuye un contenido cuyo significado hace reposar en la *relación* del conocimiento con el objeto.[1] Es tarea de la lógica trascendental, y no de la lógica general, preguntar por el *origen* de dicha relación. El pensar puro no compete a esta última precisamente porque

1 A 55, B 79; A 63, B 87.

abstrae de toda relación a priori o empírica con el objeto, y versa simplemente sobre una generalidad no específica del mismo, siendo por ello una lógica formal. Además, le es completamente indiferente, si las "representaciones tienen su origen a priori en nosotros mismos o hayan sido dadas empíricamente".[2] La generalidad en cuanto abstracción de los objetos y de su diferencia la restringen a la simple forma del pensar. De este modo, en la caracterización de la lógica trascendental, en contraste con el asunto que corresponde a la general, se introduce la distinción entre el pensar puro y la forma del pensar.

La pregunta por la posibilidad de la relación a priori del conocimiento con el objeto apunta a la intención central de la Crítica de la razón pura. Por su parte, la pregunta por la posibilidad de la relación del pensar puro con el objeto orienta el proceder de la lógica trascendental. Esta "no hace abstracción de todo contenido",[3] es decir, sólo hace abstracción del contenido empírico, y solamente considera el contenido a priori. En la aprioridad de éste se gesta la posibilidad de la relación a priori con el objeto y por ello se pone de manifiesto la esencia del pensar puro. En la aprioridad del contenido se concentran las facultades del conocimiento, razón por la cual el pensar puro debe considerarse de acuerdo con ellas, y la lógica trascendental recurrir a las mismas para cumplir con la función que le corresponde.

Dado que la lógica trascendental tiene por tarea el pensar puro, y a éste pertenece la pregunta por el origen de su relación con el objeto en el sentido anotado, ella debe extenderse a la procedencia de nuestro conocimiento a priori de los objetos. "Una tal ciencia que determinara el origen, extensión y validez objetiva de dichos conocimientos, tendrá que llamarse *lógica trascendental*".[4] La necesidad de desentrañar la esencia del pensar puro, en atención al origen del conocimiento, se manifiesta de modo específico cuando Kant introduce el *concepto* en la idea que rige la lógica trascendental. Con ello se trata de mostrar qué y cómo los conceptos pueden relacionarse a priori con los objetos, sin tener su origen en ellos.

---

2 A 56, B 80.

3 A 55, B 80.

4 A 57, B 81.

El significado de la aprioridad de la relación impresa en el concepto se expresa más de cerca a través del término *trascendental*. "Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupe, no con lo objetos, *sino con nuestros conceptos a priori de los objetos en general*".[5] Con tal término se hace mención, no de los objetos, ni de un conocimiento formal e indiferente de ellos, sino exclusivamente, de una forma específica de conocimiento en el cual los conceptos son pensados con respecto a un objeto en general. La posibilidad de pensar la aprioridad del concepto está dada por la relación con dicho objeto, con lo cual ni se orienta por un objeto empírico, ni se reduce a un producto del análisis formal del pensar. Puesto que dicha relación es determinante en la aprioridad del concepto, es necesario atender primariamente al conocimiento de la posibilidad de una relación, exenta de experiencia, entre las determinaciones del pensar y los objetos. El conocimiento trascendental responde a la pregunta por la posibilidad del conocimiento sintético a priori, en tanto en el primero se trata justamente de conocer la posibilidad apriorística de la relación del pensar puro con los objetos.

En la medida en que la lógica trascendental determina los elementos del pensar puro del objeto y contiene los principios de su aplicación, se denomina *analítica trascendental*.

> Es una analítica trascendental y a la vez una lógica de la verdad, aquella parte de la lógica trascendental que trata de los elementos del conocimiento puro del entendimiento y de los principios, sin los cuales ningún objeto puede ser pensado, porque ningún conocimiento puede estar en contradicción con ella sin perder al propio tiempo su contenido, es decir, toda relación con un objeto, y por consiguiente, toda verdad.[6]

Los elementos y principios de la analítica trascendental son las condiciones necesarias en las cuales puede pensarse el objeto a través del contenido a priori del conocimiento. Por tanto, la analítica trascendental funda las condiciones en virtud de las cuales el conocimiento se relaciona con los

---

5 B 137.

6 A 62, B 87.

objetos. Sin embargo, ella no versa sobre una relación fáctica, sino sobre la fundamentación de la posibilidad trascendental del conocimiento de los objetos.

El primer libro de la analítica, la *analítica de los conceptos*, introduce la "descomposición todavía poco ensayada de la facultad del entendimiento mismo".[7] La función de la analítica no consiste entonces en el simple desglosamiento de conceptos que de antemano han sido dados, y en el consecuente esclarecimiento de la explicación analítica de los elementos que constituyen su contenido. Antes bien, su tarea consiste en la dilucidación de la facultad del entendimiento y de su aplicación, con lo cual se busca descubrir su propia esencia, y la del pensar en general como el lugar de procedencia de los conceptos en cuanto a su contenido. Desde este nuevo horizonte, la idea que orienta la analítica es la de explorar *los conceptos puros hasta sus primeros gérmenes y rudimentos en el entendimiento humano*, o sea, desentrañar el origen de la aprioridad de los conceptos puros del entendimiento. La analítica, por remontarse al origen de estos últimos, desde el cual son considerados en sus primeros gérmenes, esto es, a partir del descubrimiento de la aprioridad de una posibilidad trascendental, hace evidente que los conceptos no pueden asumirse como si estuvieran ya consolidados y dados de antemano, sin saber cómo son posibles, es decir, cómo pueden relacionarse a priori con los objetos. Pues, de esta forma todo se reduciría a hacer un mero uso de ellos. Y los conceptos no están hechos, tienen que ser producidos.

La analítica trascendental pregunta por la posibilidad de los conceptos puros del entendimiento; da cuenta de su constitución interna, conforme a la cual alcanza su carácter de categoría; por tanto, fija las condiciones mediante las cuales son producidos de acuerdo con su contenido. Pero para descubrir su constitución interna es menester examinar la estructura del entendimiento humano, porque en ésta se encuentra su *suelo natal*. Sólo después de explorar cuidadosamente este suelo, de fijar sus límites y alcances, es posible responder a la pregunta por las condiciones que hacen posible la producción (no simplemente la construcción, esto es, la aplicación del concepto a la intuición pura)

---

7 A 65, B 90.

de los *conceptos puros del entendimiento*, sobre cuya base pueden legitimarse con el nombre de *categorías*. Se podría emplear la expresión "conceptos puros del entendimiento" en el sentido de las condiciones que hacen posible la producción a priori de su contenido, y el término "categoría" para indicar la *validez objetiva* alcanzada ya por tales conceptos. Que sea el entendimiento su suelo natal ¿significa que sólo él los produce?

Los conceptos puros del entendimiento deben pensarse a la luz de su contenido. Pensarlos en función de él significa considerar su aprioridad en su relación con el objeto, ya que de lo contrario sólo podrían tomarse conforme a su mera forma. Dar razón de sus *primeros gérmenes* implica mostrar las condiciones de la relación en las que se instaura su posibilidad. Entonces, el problema consiste en conocer los presupuestos de la relación posible del pensar puro con los objetos, es decir, los principios de la posibilidad trascendental, en cuyo seno se inserta en ellos un contenido puro que les imprime su carácter de conceptos. El entendimiento como facultad es una de las condiciones del conocimiento puro, y en consecuencia, no puede cubrir tales presupuestos, razón por la cual no puede dar cuenta por sí solo de la posibilidad de pensar la relación a priori del concepto con un objeto en general. Esto significa que el pensar puro de la lógica trascendental y el concepto puro de la analítica trascendental deben orientarse por los presupuestos del conocimiento sintético a priori. Dado que la deducción trascendental garantiza el arraigamiento de la aprioridad de un contenido, que si bien pertenece esencialmente al concepto no lo genera, es preciso emprenderla en esta dirección dentro de la *analítica de los conceptos*.

Kant distribuye este libro en dos secciones que corresponden al ordenamiento de la estética trascendental, en una *exposición metafísica* y una *exposición trascendental*. La primera de ellas subraya el origen a priori de espacio y tiempo, la segunda aclara la posibilidad de éstos en el conocimiento sintético a priori. En la analítica de los conceptos reemplaza el término *exposición* por el de *deducción*. Sólo en el parágrafo 26 expone expresamente, aunque de manera escueta, su doble acepción.

> En la *deducción metafísica* hemos mostrado el origen de las categorías a priori en general, por su completa conformidad con las funciones lógicas generales del pensar; en la *deducción trascendental* hemos expuesto la posibilidad de esas categorías como conocimiento a priori de objetos de una intuición en general (B 159).

Como la deducción no es ninguna exposición, la exposición metafísica no puede identificarse con la deducción metafísica, como tampoco la exposición trascendental con la deducción trascendental. Sin embargo, lo metafísico y lo trascendental son comunes a la estética y a la analítica, por eso ambos guardan una correspondencia. En efecto, la deducción metafísica versa sobre la procedencia apriorística de los conceptos puros del entendimiento, y la trascendental, supuesto ya este origen, los explica con base en los principios constituyentes del conocimiento sintético a priori.

Si a la tarea de la deducción metafísica concierne el origen de los conceptos puros y éste señala su no-vacuidad —la relación a priori con el objeto— ella no puede estar encauzada por una lógica formal, precisamente porque esta última al hacer abstracción de todo contenido, dicho origen le es indiferente y, en consecuencia, el modo como se logran conceptos puros. Así pues, pretender ver en el fondo de la *deducción metafísica* una descomposición de conceptos, y con ello el simple esclarecimiento de lo ya *dado* y *pensado*, es decir una lógica formal, es un contrasentido. Su función no puede ser la de un análisis lógico del pensar. Pero ¿no es justamente esto lo que Kant quiere dar a entender cuando habla de la completa concordancia del origen de las categorías "*con las funciones lógicas generales del pensar*"? Con ello quiere indicar que, sólo a los conceptos a los que pertenece una función que haga posible una relación con el objeto corresponde las formas de enlace en el juicio. Pero esta correspondencia no significa de modo alguno que de un análisis lógico del pensar emerge la aprioridad esencial de los conceptos. La deducción metafísica muestra *que* su aprioridad estriba en la posibilidad real de la relación con los objetos, y en qué se funda esta posibilidad con miras a un conocimiento que, aunque destinado a la experiencia, puede lograrse a priori.

Empero, no basta mostrar la necesidad de un contenido a priori inherente a los conceptos puros del entendimiento, ni descubrir su origen. Es preciso además penetrar en él y explorar las condiciones que soportan su carácter de fundamento, en su completa integridad, y no aisladamente. Esto significa: es necesario mostrar no solamente *que* sino *cómo* dichas condiciones proyectan en su conjunto la posibilidad trascendental de la relación con los objetos, con respecto a la cual los conceptos pueden constituirse como tales. La deducción trascendental da cuenta de ello, en tanto explica el *modo cómo los conceptos pueden relacionarse a priori con objetos.*[8]

La deducción trascendental, en este sentido, contiene las condiciones de posibilidad del conocimiento sintético a priori, y por ello, es de capital importancia para comprender la intención de la crítica. Sin embargo, según Kant, urge saber, "*cómo las condiciones subjetivas del pensar deben tener validez objetiva*, es decir, proporcionar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de objetos".[9] Este texto menciona el propósito central de la deducción trascendental. A ésta, y no a la deducción metafísica, corresponde preguntar por la *validez objetiva* de los conceptos puros del entendimiento, sin que esto signifique que oriente por sí sola el asunto a tratar en la deducción trascendental o que a ella se reduzca su tarea, pues abordarla supone indagar previamente por *las condiciones subjetivas del pensar*, en las cuales se manifiestan *las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de objetos*. El pensar contiene estas condiciones, pero sólo si se lo toma en su más amplio sentido y no como pensamiento formal o analítico.

La deducción trascendental responde a la pregunta, con qué derecho atribuimos a los conceptos en cuanto a su contenido, o sea, a la relación de sus representaciones con los objetos en general, validez objetiva. Por ello se constituye en el soporte de la *doctrina trascendental de los elementos*, esto es, de la *estética trascendental* y *lógica trascendental*.

Si a la deducción trascendental corresponde dar cuenta de los presupuestos que sirven de base a la posibilidad del conocimiento sintético a priori, ella, y no la deducción

8 A 85, B 117.

9 A 89-90, B 122.

metafísica, debe mostrar propiamente el origen ontológico de los conceptos puros del entendimiento. La tarea de la deducción trascendental no puede obviarse entonces simplemente a través de la atestiguación de la validez objetiva de tales conceptos, a pesar de que en su desarrollo Kant mismo pueda insinuar dicha dirección. Antes y, sobre todo, hay que indagar en la deducción trascendental por el *suelo natal* de los conceptos puros del entendimiento y penetrar hasta sus *primeros gérmenes*, esto es, sacar a la luz su procedencia metafísica, a la cual tiene que estar ligada la intención de una crítica de la razón pura. Dado que tal procedencia constituye la naturaleza de los conceptos puros del entendimiento, la tarea de la deducción trascendental sólo puede realizarse a partir del descubrimiento del origen metafísico que sirve de presupuesto a la producción de dichos conceptos.

Significado del término deducción. Cuestionamiento del proceder jurídico (quid juris) como modelo metodológico para la Crítica

Kant comienza la deducción trascendental con la explicación de la palabra *deducción*. No toma su significado en el sentido de una deducción silogística o bien de una derivación formal propia de la lógica. Tampoco acude a la filosofía, por ejemplo, a la connotación presente en las *Reglas* de Descartes, para insertarla en la Crítica. Es la jurisprudencia su fuente. Si se trata de ver en este hecho el modelo directriz de la tarea de la deducción o una trasposición metafórica que en lugar de ser supuesta exige pensarse filosóficamente, es un asunto que debe ser objeto de discusión, tanto más cuanto el significado jurídico que se le atribuye ha llegado a convertirse en el baluarte de algunas interpretaciones sobre la deducción trascendental.[10]

Se ha creído ver en el proceder jurídico, además del punto de partida dominante de este capítulo, sin el cual difícilmente podría comprenderse su proyecto y su desarro-

10 D. Henrich es en la actualidad el máximo exponente de dicha opinión. Véase *Kant-Tagung. Probleme der KrV.* Ed. v. B. Tuschling, 1984. *Die Beweisstruktur der. t. Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Eine Diskussion mit D. Henrich.* En especial, pp. 84-92.

llo, el modelo con el cual la razón ejercería una crítica de sí misma,[11] es decir, se ha querido introducir el proceder jurídico en el propósito mismo de la crítica de la razón pura. "Se podría decir muchas cosas sobre la conexión entre la metafórica jurídica, la cual atraviesa *toda* la *Crítica* junto con la deducción trascendental, y los modos de proceder y la terminología de la literatura jurídica de la deducción".[12] Se ha llegado incluso a extender esta idea a la filosofía trascendental. "La primera condición de la filosofía trascendental posible, reza: en ella se trata solamente de una *quaestio juris*, por eso es una teoría de validez".[13]

Sin embargo, la confrontación de este difundido enfoque de la crítica y de la deducción trascendental no puede llevarse a cabo con sutiles y refinados argumentos racionalistas, sino desde los presupuestos filosóficos del conocimiento sintético a priori que orientan el proyecto y el despliegue de la deducción trascendental. Esto obliga a examinar su postura en la crítica de la razón pura, y su significado para la posibilidad de la metafísica, lo cual evidencia a su vez la imposibilidad de comprender ésta hermética y aisladamente. Por ello, es preciso comenzar por atender a lo que dice Kant en torno a la ilustración jurídica de la palabra *deducción*.

Su significado aparece al comienzo de la introducción a la deducción trascendental (§ 13). Allí, Kant distingue la *cuestión de hecho (quid facti)* de la *cuestión de derecho (quid juris)* en los *derechos* y *reclamaciones* que se presentan en un litigio. Aunque ambas exigen una *prueba (Beweis)*, a la segunda le corresponde "demostrar el derecho *(Befugnis)* o la pretensión de derecho *(Rechtsanspruch)*"[14] de las reclamaciones en el litigio. Los juristas denominan *deducción* la prueba de la pretensión fundamentada de derecho. Esto es todo cuanto se dice acerca del proceder jurídico en la crítica, a pesar de encontrarse en algunos pasajes imágenes tomadas de la jurisprudencia. Lo que realmente importa es pensar la *quid*

---

11 *Ibíd.*, pp. 89-90.

12 *Ibíd.*, p. 90.

13 R. Aschenberg. Einiges über Selbstbewußtsein als Prinzip der Transzendentalphilosophie. En: *Kants transzendentale Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, p. 53.

14 A 84, B 116.

juris filosóficamente, en lugar de hacer de ella un modelo que se implantaría de hecho en la filosofía, porque de esta forma haría las veces de *quid facti*.

En las *Reflexiones*, Kant introduce esta distinción de la siguiente manera: "La *quaestio facti* significa, de qué modo uno se ha puesto primero en posesión de un concepto; la *quaestio juris*, con qué derecho se posee el concepto y se hace uso de él".[15] En contraste con el pasaje de la crítica éste expresa claramente la trasposición del significado jurídico a la filosofía. En esta trasposición no se trata de hacer uso de conceptos, aunque hayan sido legitimados con anterioridad. No hay que hacer de la legitimación un hecho incuestionable. La legitimidad de los conceptos debe sujetarse siempre al preguntar, a una cuestión de derecho, esto es, a las condiciones bajo las cuales puede legitimarse el concepto.

Los *Progresos* acentúan aún más el sentido filosófico de la deducción, cuando se alude a dicha distinción en relación a la *experiencia posible* como la tarea suprema de la filosofía trascendental.

> El principio según el cual no todo conocimiento depende de la experiencia, en cuanto concierne a una *quaestio facti*, no pertenece por tanto a este lugar, y el hecho es concedido sin reflexión. Pero si él tuviera que derivarse del fundamento supremo del conocimiento, esto sería una *quaestio juris*.[16]

La cuestión de hecho señala el asunto en disputa. No se trata empero de verificarlo sin más sino de cuestionarlo, ya que el hecho por sí solo o mejor, la simple declaración de una presunta posesión, de ninguna manera acredita su pertenencia. Por ello la declaración tiene que ponerse a prueba. El hecho se halla sujeto a la *quaestio*, no la *quaestio* al hecho, pues reclama lo que éste por sí mismo no está en condiciones de responder. La *quaestio facti* no consiste tanto en la constatación de un hecho, en confirmar su posesión, como en ponerlo en cuestión. El cuestionamiento del hecho conduce a indagar por las pretensiones legítimas de derecho, también al porqué hay en realidad un derecho para

---

15 *Reflexión* 5636. Ed. Acad., T. XVIII, p. 267s.

16 *Fortschritte*, p. 607/38.

tales pretensiones. Se deduce cuando la cuestión pone al hecho a la luz de la *posibilidad* del derecho sobre las pretensiones. Esta posibilidad tiene que fundarse en principios, no simplemente demostrarse. Antes de abordar la tarea propia de la legitimación es necesario explorar el campo de origen de los presupuestos en el que descansa la correspondencia del objeto con el sujeto cognoscente, porque el rastrearlo da origen a la posibilidad a la que debe sujetarse la realidad objetiva de los conceptos puros del entendimiento.

Kant proporciona una indicación importante para comprender el significado filosófico del aporte jurídico, al vincular la *quaestio facti* y la *quaestio juris* con la *posesión* y el *concepto*, y además, con las condiciones de la experiencia posible. En primer término se tiene a disposición un concepto, se lo posee en el sentido de hacer uso de él, sin preguntarse con qué derecho se lo emplea, y si en realidad puede hacerse uso de él, es decir, sin mostrar de qué modo puede ser concepto de un objeto, o bien, orientarse por la experiencia posible. En este sentido, en el fondo del uso de los conceptos tiene lugar una confrontación de Kant con el dogmatismo metafísico y su omisión de las condiciones de la experiencia posible en el conocimiento de lo suprasensible.

El proceder jurídico hay que entenderlo aquí en el sentido de una trasposición analógica, y no como una implantación jurídica en la filosofía. De lo contrario habría que objetarle a Kant el apropiarse de lo que él mismo quiere cuestionar, a saber, las pretensiones de un conocimiento sobre lo suprasensible sin "la más mínima adquisición, ni siquiera la de un simple concepto de un objeto suprasensible, de modo que pueda probar teóricamente la realidad de este concepto, lo cual sería el mínimo progreso posible hacia lo suprasensible".[17] La Crítica se pronuncia abiertamente contra la posesión de tales conceptos, y por eso reclama una fundamentación de las demandas de su posesión y de su uso. No es posible entrar en posesión de un concepto sin preguntar de antemano por las condiciones de su posibilidad. Es menester producirlo y establecerlo de acuerdo con los presupuestos de un conocimiento sintético a priori.

---

17 *Ídem*, p. 657/122.

En la instauración de un nuevo método en la filosofía hay un llamado a la ciencia. Kant acude a ella para mostrar la posibilidad de los hechos de la naturaleza a partir de los principios a priori que la determinan. Pero esto no equivale a equiparar una ciencia determinada del ente con la posibilidad de una metafísica a través de la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Kant, así como encuentra en la ciencia un cambio de método que traspone a la crítica "en tanto cuanto le permite la *analogía* (s. m.)"[18] entre ella y la metafísica, y descubre por medio de él que la razón sólo comprende lo que ella misma produce según sus propios proyectos, y que a la experiencia de los objetos precede un conocimiento a priori; de manera similar traspone el proceder jurídico a la tarea específica de la *deducción trascendental*, sin que ello signifique empero una juridización de la filosofía, así como tampoco aquel caso, su cientifización. En el fondo, se trata más bien de una revolución copernicana en el pensamiento, y con esta revolución, de la confrontación con la metafísica racionalista.

Los presupuestos de la deducción trascendental a la luz de la tarea de la crítica como posibilidad de la metafísica

La deducción de conceptos es el asunto de la deducción trascendental. Kant menciona tres clases diferentes de conceptos para señalar cuáles requieren de ella. Ellos son: los empíricos, los usurpados y los puros. Y establece la distinción entre ellos a partir del *uso* y el *derecho*.

Se hace uso de conceptos empíricos sin *oposición alguna*, esto es, sin cuestionar la posibilidad de su posesión. En consecuencia, no se fundamenta la legitimación de su uso, ya que en la experiencia se tiene la prueba de su *realidad objetiva*. Pero esto no significa que se deriven de la experiencia y se constituyan a través de los actos lógicos del entendimiento, comparación, reflexión y abstracción. Si bien su realidad objetiva resulta de la experiencia, su contenido debe determinarse a priori. Además, como las categorías sirven de base a tales conceptos y reclaman una deducción, no puede hacerse simple uso de ellos.

---

18 CRP, B XVI.

Lo que Kant quiere poner en tela de juicio respecto a los conceptos empíricos es la pretensión de una posesión sin el cuestionamiento del derecho a su uso. Además del uso de estos conceptos están los que él llama *usurpados* como la *felicidad* y el *destino*. Se trata de conceptos cuyo permanente uso se caracteriza por su completa condescendencia y su natural conformidad. Por último están los conceptos puros del entendimiento. A diferencia de los otros, su uso debe ser puro a priori. Pero hacer simplemente uso de estos conceptos equivaldría a renunciar a su legitimación o a suponerla como algo dado de suyo. Por eso a su uso es inherente un *derecho*. Es necesario saber con antelación con qué derecho se los emplea, ya que de lo contrario se haría posesión de un concepto cuyo contenido no se ha establecido en cuanto tal. No puede sencillamente legitimarse un concepto si de antemano no se lo ha producido, y para ello es menester remontarse a las condiciones que lo hacen posible. En los conceptos puros, no se trata entonces de una posesión fáctica, sino de los principios para la posibilidad de su constitución a partir de las fuentes subjetivas del conocimiento. Bajo este aspecto, dicho uso "necesita siempre una deducción".[19]

Así, Kant distingue el deducir no solamente del uso, sino también del derecho. El derecho del uso presupone siempre una deducción, pero no en el sentido de la derivación de un principio, pues de ser así se identificaría con el uso del concepto. Es más bien en el sentido de dar razón del derecho *(quaestio juris)* del uso de los conceptos puros del entendimiento, esto es, de su legitimidad. De este modo, el derecho es puesto en cuestión, o sea, el derecho no es algo que se posee de antemano, es algo que se alcanza. Y sólo en tanto se logra mostrar, no demostrar, la legitimidad de dichos conceptos puede hacerse uso de ellos. Registrar su legitimidad con antelación, significa conocer los principios que originan la aprioridad de su relación con el objeto en general. "En atención a su *uso futuro*" (s. m.), la deducción de conceptos puros a priori "necesitan mostrar un certificado de origen muy diferente del que les hiciera proceder de la experiencia".[20]

19 A 85, B 117.

20 A 86, B 119.

El derecho está sujeto a una deducción en la que se establece la legitimidad del concepto. Pero la legitimidad de éste, por su parte, implica hacer patente "cómo pueden esos conceptos relacionarse con objetos que no proceden de experiencia alguna".[21] Examinar este *cómo* es la tarea que orienta el propósito de la deducción trascendental, por cuanto remite a las fuentes subjetivas que ponen de manifiesto las condiciones que hacen posible dicha relación y en las que se define la realidad objetiva de los conceptos puros del entendimiento y, en consecuencia, la legitimidad de su uso. Estas condiciones no son otras que las *facultades* que integran el conocimiento. Pero éstas no lo integran sólo a partir de una de ellas, y por eso es necesario emprender la búsqueda del soporte en que descansa su integración. En la dimensión unificadora de este soporte, y no en la realidad objetiva, se hace comprensible *cómo* los conceptos puros "pueden relacionarse a priori con los objetos".[22]

En la deducción trascendental el peso recae en el término *trascendental* porque expresa la idea que la rige, en tanto se trata en ella de un conocimiento del modo como es posible conocer a priori el objeto. Por esta razón el proceder jurídico no puede orientar la tarea de la deducción trascendental y convertirse en su modelo. También la palabra *deducción* está impresa en el título *deducción metafísica* y sin embargo aquí la deducción carece por completo de una connotación jurídica, no simplemente por no concernirle la prueba de la realidad objetiva de las categorías, sino porque deducir es mostrar la procedencia de la aprioridad y lo metafísico lo determinante. El empleo metafórico de este proceder tiene lugar en una fundamentación filosófica en la cual se fijan los presupuestos que constituyen la aprioridad trascendental del sujeto, esto es, su mismidad. Esta fundamentación debe responder a la pregunta, "*cómo las condiciones subjetivas del pensar* deben tener un valor objetivo, es decir, proporcionar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de objetos".[23] Estas condiciones cimentan la objetividad en el pensar. La posibilidad de los

21 A 85, B 117.

22 *Ídem.*

23 A 89-90, B 122.

conceptos puros del entendimiento obedece a las condiciones que en el sujeto determinan a priori los objetos. La pregunta es entonces: ¿Cómo las condiciones subjetivas del pensar pueden proporcionar objetividad, cómo puede ser la aprioridad subjetiva fuente de objetividad?

Kant enruta el sentido de esta pregunta en dirección a la *experiencia posible.* Ello sucede en el segundo capítulo introductorio de la deducción trascendental (§ 14): "Tránsito a la deducción trascendental de las categorías". Por *tránsito (transitus)* de una *clase de conocimiento* a otro, Kant entiende *un paso (paßus), ningún salto (saltus).*[24] La deducción trascendental es una deducción de los conceptos puros del entendimiento. En cuanto conceptos, son representaciones de representaciones, es decir, no representan de manera directa y receptiva el objeto. Por eso, para su relación con éste deben hacer el llamado a la intuición. En el plano específico de los conceptos puros del entendimiento, esto quiere decir que su deducción trascendental no puede ejecutarse de manera meramente conceptual, ya que el entendimiento debe apoyarse en otras facultades "para la unidad sintética del pensar".[25] En este sentido, la deducción trascendental es un tránsito, esto es, debe orientarse por el conocimiento de los principios a priori de la experiencia posible. Con el tránsito, Kant quiere indicar que la tarea de deducir debe ejecutarse a la luz de las facultades del conocimiento.

Por su parte, el conocimiento consta de intuiciones y conceptos. Ambos coinciden en ser representaciones y en su modo de relacionarse con el objeto. De acuerdo con estas dos fuentes cognoscitivas, Kant formula la pregunta: "*¿Cómo* pueden corresponder las representaciones en el sujeto, en tanto deben contener un conocimiento sintético de los objetos, a objetos?".[26] Sólo se presentan dos casos en los que la *representación sintética* en el sujeto y el objeto pueden "coincidir, relacionarse necesariamente y salir a su encuentro".[27] En el primero, el objeto hace posible la repre-

24 *Opus Postumum.* Ed. Acad., T. XXI, p. 387.

25 CRP, A 90, B 123.

26 A 92, B 124.

27 *Ídem.*

sentación, y ésta es por ello empírica; en el segundo, la representación hace posible el objeto, y por ello es a priori. Esta posibilidad empero no consiste en que la representación en sí misma produzca la existencia del objeto. ¿En qué sentido podría decirse entonces que a partir de sí la representación posibilita el objeto? ¿De dónde emerge esta posibilidad en el sujeto? "¿Cómo es posible que a aquello que sólo es un producto de nuestro ánimo correspondan objetos?".[28]

Con respecto al objeto la representación es "determinante a priori".[29] La aprioridad involucra una posibilidad que por concernir al objeto no puede ser lógica, sino trascendental. Lo determinante a priori de la representación tiene lugar, "cuando sólo en virtud de ella es posible conocer *algo como objeto*".[30] Se encuentra así, por un lado, un representar sintético en el sujeto y, por el otro, un algo como objeto en general. La relación, coincidencia y encuentro entre ambos, no es algo dado de hecho; antes bien, debe hacerse posible. La relación de la cual el representar es determinante a priori expresa una *contraposición*, cuya posibilidad involucra al representar mismo. Pero en esta posibilidad debe imprimirse un poner a priori que permita determinar el conocimiento de algo como objeto. El poner dota al representar de un contenido conforme al cual se instaura una contraposición en la que lo contrapuesto es un algo como objeto. Este algo entonces debe ser a su vez determinante en dicha instauración. Debe expresar la condición de conocer, cómo *a lo que es un simple producto aislado de nuestro ánimo corresponden objetos*.

Dos condiciones cimentan la posibilidad del conocimiento de objetos, a saber: la intuición, gracias a la cual el objeto es dado como fenómeno; y el concepto, por medio del cual se piensa un objeto correspondiente a dicha intuición. Las intuiciones puras son espacio y tiempo. Su carácter esencial radica en ser afecciones puras, es decir, afecciones cuyo origen no se halla en las impresiones del sentido externo ni en las afectaciones del sentido interno, sino en

28 *Reflexión* 4473. Ed. Acad. T. XVII, p. 564.

29 CRP, A 92, B 125.

30 *Ídem.*

una aprioridad constituida por el ánimo. El ánimo funda la intuición de los objetos, en tanto su forma se halla predispuesta en él. Así como en relación con la intuición, habría que preguntar si la aprioridad de los conceptos puros del entendimiento es determinada igualmente por el ánimo.

Con respecto a los conceptos a priori, Kant se limita a preguntar si

> preceden también como condiciones bajo las que algo, aunque no sea intuido, sea pensado en general como objeto, de lo cual se deduciría que todo conocimiento empírico de objetos está conforme necesariamente con esos conceptos, porque sin el presupuesto de éstos nada es posible como *objeto de la experiencia.*[31]

En este caso se indaga por la procedencia apriorística de los conceptos, de acuerdo con la cual puede pensarse algo como objeto en general. Procurar esta precedencia implica orientarla desde su procedencia. En la procedencia de su aprioridad deben arraigarse los presupuestos para poner anticipadamente algo enfrente como objeto, es decir, las condiciones de la objetividad.

En la pregunta por los presupuestos de la objetividad, lo contrapuesto primaria y fundamentalmente al pensar no son los objetos de la experiencia empírica ni los fenómenos, sino un objeto en general. Aquí, lo decisivo es la constitución de la objetividad de este objeto, y los presupuestos que se insertan en su estructura. En la medida en que el pensar se remonta de antemano a los presupuestos que conforman la objetividad del objeto en general, el conocimiento empírico se encauza a los objetos y sale al encuentro el objeto de la experiencia empírica. Sin ellos "nada es posible como objeto de la experiencia".[32]

Los conceptos puros del entendimiento contienen las condiciones que hacen posible pensar el objeto en general. Sin embargo, estas condiciones están sujetas a presupuestos no cubiertos por el concepto como tal, por cuanto tales presupuestos expresan justamente la procedencia de su aprioridad y fijan su contenido esencial, por el cual pueden

---

31 A 93, B 125-126.

32 A 93, B 126.

referirse, como condiciones, a un objeto en general y determinar con base en ellas *todo conocimiento empírico.* Si no se trata entonces de suponer los conceptos puros del entendimiento como condiciones, sino de la cimentación de su origen, la tarea de la deducción trascendental no puede reducirse a la prueba de la validez objetiva de las categorías ni a su aplicación empírica. Ella debe dar cuenta, primero de las fuentes subjetivas del conocimiento a priori, por ser los presupuestos en que se funda su carácter de condiciones y en las cuales pueden comprenderse como "conceptos de un objeto en general".[33]

Conforme a las condiciones en las que reside la posibilidad del conocimiento puro de un objeto, la intuición pura y el concepto puro, Kant anuncia el *principio* que debe orientar la deducción trascendental de todos los conceptos a priori. Este principio reza: "Ellos tienen que ser conocidos como condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia (bien sea de la intuición que se encuentra en ella o del pensar)".[34] Él piensa la posibilidad de la experiencia en correspondencia con las condiciones pertenecientes a los principios de la experiencia del sujeto cognoscente. Estos principios, y no los conceptos en cuanto tales, constituyen la experiencia posible, y con respecto a ésta generan el contenido a priori mediante el cual puede pensarse el concepto en su posible relación con el objeto. "Sin esta relación originaria con la experiencia posible, en la cual se presentan todos los objetos del conocimiento, no podría comprenderse la relación de esos conceptos con algún objeto".[35] Esta relación pertenece a la esencia misma del concepto, mas no procede de él, por cuanto es una condición de la experiencia posible, en tanto se apoya en los presupuestos que la constituyen, esto es, en las facultades del conocimiento. Los conceptos puros del entendimiento reclaman principios que instauren su relación con la posibilidad de la experiencia. Por esta razón, la intención que debe regir el proyecto de la deducción trascendental no parte de su validez objetiva sino, primaria y originariamente

33 B 128.

34 A 94, B 126.

35 A 94, B 126-127.

de los principios puestos por el sujeto para la constitución de la experiencia posible.

La aprioridad de los conceptos puros descansa en su relación con los objetos. Pero ésta, a su vez, se funda en la *relación originaria* con la posibilidad de la experiencia, o sea, la experiencia posible orienta y posibilita la relación a priori de los conceptos con el objeto, lo cual quiere decir que con respecto a ella se proyecta la posibilidad de tal relación. Kant señala expresamente los presupuestos de esta posibilidad. "Hay tres fuentes originarias —capacidades o facultades del ánimo— que contienen las condiciones de la posibilidad de toda experiencia y que no pueden derivarse a su vez de otras facultades del ánimo, a saber: *el sentido, la imaginación,* y *la apercepción*".[36] Estas facultades del ánimo son los principios de la experiencia posible. Puesto que la deducción trascendental debe orientarse por ellos, su punto de partida y su desarrollo tienen por soporte la constitución del conocimiento con miras a un objeto en general. Esto significa que en su empeño de señalar la procedencia de los conceptos puros del entendimiento, su tarea debe remontarse a la pregunta por los presupuestos que erigen su condición de ser conceptos de la experiencia posible, con base en los principios que establecen el conocimiento a priori. No es entonces la cuestión de validez la tarea que compete inmediatamente a la deducción, antes bien, ésta debe mostrar de qué modo el ánimo integra las facultades cognoscitivas, de tal forma que pueda fundamentar la procedencia a priori de los conceptos en su relación con un objeto en general, y constituya así la objetividad. El concepto de fundamento, anota Kant, es "una función del ánimo".[37]

De acuerdo con lo anterior, la pregunta directriz de la interpretación de la deducción trascendental será: ¿cómo el ánimo, en cuanto procedencia de las fuentes subjetivas del conocimiento, expresa la fuente de la aprioridad desde la cual es preciso pensar originariamente las condiciones del conocimiento sintético a priori y, en consecuencia, las condiciones de la experiencia posible? A partir del ánimo, además, podrá responderse a la pregunta acerca de cómo

36 A 94.

37 *Reflexión* 4482. Ed. Acad., T. XVII, p. 469.

pueden relacionarse las representaciones sintéticas en el sujeto con los objetos.

De este modo, en lugar de considerar la deducción trascendental herméticamente, es necesario pensarla a la luz de la idea directriz que rige la crítica de la razón pura, a saber: ¿Cómo es posible un conocimiento sintético a priori? o bien, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia, sin las cuales no puede pensarse ningún conocimiento como posible? La pregunta por el *cómo*, esto es, por el conocimiento del modo de conocer, es para Kant el "conocimiento trascendental".[38] Lo conocido en este conocimiento deben ser los presupuestos a priori de la posibilidad trascendental de la relación de los conceptos puros del entendimiento con los objetos. Ahora bien, él denomina deducción trascendental a la *explicación del modo cómo los conceptos pueden relacionarse a priori con los objetos.* Dado que esta explicación debe ajustarse a los principios de la experiencia posible y la deducción despliega su conexión interna en el ánimo, tal explicación es a su vez el asunto nuclear de la crítica, en tanto gracias a ella puede entenderse el sentido en que la razón ejerce una crítica sobre sí misma.

Con lo anterior, de ninguna manera quiere negarse la legitimidad o realidad objetiva de las categorías, como tampoco su sujeción a un asunto de derecho. Lo que quiere cuestionarse es la pretensión de ver en ellas tan sólo un problema de validez objetiva. Pues, esta última únicamente puede ser una inferencia, mas nunca el punto de partida que debe orientar la tarea de la deducción. Ello se evidencia en el hecho de que dicha validez sólo tiene lugar en la aplicación de las categorías a la experiencia, y no puede en consecuencia implantarse en ellas, si no se han producido como tales. Para ello es necesario preguntar previamente, ¿cómo pueden relacionarse a priori los conceptos con los objetos?, ¿cómo es posible el conocimiento sintético a priori? A estas preguntas responde la deducción, razón por la cual es el capítulo cardinal de toda la crítica.

---

38 CRP, B 25.

Subjetividad de lo objetivo. Objetividad de lo subjetivo

Para Kant, la parte más importante de la crítica es la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, pero también la más difícil y la que mayor dificultad le ha ocasionado.[39] Algunos de sus comentaristas más destacados llegan a considerarla incluso como "el pasaje más importante de todos los trabajos de Kant, y uno de los textos filosóficos más difíciles escrito por autor alguno. Sus treinta páginas contienen las más profundas investigaciones dentro de la naturaleza y origen del conocimiento. En la plausibilidad de sus conclusiones reposa toda la filosofía crítica".[40] Se dice además que "quien comprenda correctamente estas páginas tiene una llave para la comprensión y juicio de toda su obra".[41] Pero Henrich opina, además, que "hasta ahora nadie ha estado en condiciones de ofrecer una interpretación que pueda estar en completa concordancia con el texto de Kant".[42]

La complejidad de la deducción trascendental se debe, además de su contenido, a la interconexión de los diferentes aspectos que le sirven de base. Kant la redacta completamente de nuevo en la segunda versión de la crítica. Ésta contiene un lado *subjetivo* y otro *objetivo*,[43] y presenta en su despliegue una vía *ascendente* y otra *descendente*.[44] Puesto que esta serie de dualidades hace parte de la propia estructura de la deducción, la interpretación en este capítulo debe emprenderse a partir de la caracterización de dichas dualidades y de su correspondencia, aunque su función real sólo se comprende en el desarrollo de su programa.

---

39 *Ibíd.*, A XVI.

40 R. P. Wolff. *Kant's theory of mental activity. A commentary on the transcendental analytics of the critique of pure reason*. Gloucester, Mass. 1973, p. 79.

41 D Henrich. *Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion, in: Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, ed. G. Prauss, Köln 1973, p. 90.

42 *Ídem*.

43 A XVI.

44 A 119.

Los lados subjetivo y objetivo de la deducción aparecen en el prefacio a la primera edición de la crítica, y en conexión con la *certeza* como una de las "exigencias primordiales que deben hacerse al autor que en tan escabrosa empresa se arriesga".[45] El cumplimiento de esta exigencia se efectúa en el campo de la determinación necesaria de un conocimiento puro a priori, por cuanto de esta forma puede arraigarse la certeza frente a la simple opinión y contraponerse a todo lo que pueda semejarse a una hipótesis. Para ello es necesario enrutar el conocimiento en la vía segura de la ciencia, porque así se conjura el peligro que se corre al transgredir los límites de la experiencia, más allá de los cuales la razón cae en la oscuridad y en contradicciones. Sólo la seguridad y la certeza apodíctica de los principios imposibilitan rebasar dichos límites. Pero, si bien esta restricción contrarresta la tendencia a lo suprasensible de una razón liberada de sus límites, no por ello se deshace de la ambivalencia en que se encuentra a causa de un preguntar del que no puede escapar y al que no puede responder. Sin embargo, con la justificación y certeza de los principios, Kant quiere evitar a toda costa dicha ambivalencia. Una prueba clara de ello es la forma de introducir, con la exigencia primordial de la certeza, el lado objetivo y el subjetivo de la deducción.

El lado objetivo "se relaciona con los objetos del entendimiento puro y debe probar y hacer comprensible la validez objetiva de sus conceptos a priori; justamente por eso pertenece esencialmente a mis fines".[46] El lado subjetivo parte del entendimiento mismo, de acuerdo con su posibilidad y las facultades de conocer sobre las que reposa, razón por la cual hay que considerarlo en la relación subjetiva. "A pesar de ser esta explicación de gran importancia con respecto a mi fin principal, no pertenece esencialmente al mismo".[47] Aquí hay claramente una primacía del lado objetivo sobre el subjetivo, pues según Kant, el primero concierne al fin principal de la deducción trascendental, cual es la prueba de la validez objetiva de las categorías. Con

45 A XV.

46 A XVI.

47 A XVI-XVII.

el realce de la validez, el problema de la deducción parece centrarse en el procedimiento jurídico. Dicha prueba objetiva encaja perfectamente en la certeza que desencadena el uso restringido de los principios y conceptos de la razón. En tal restricción tiene lugar un progreso de los conceptos a priori orientados al ámbito de los objetos de la experiencia, sólo sobre los cuales aquéllos pueden legislar. Por eso, únicamente el lado objetivo garantiza con certeza "lo que el entendimiento y la razón, libres de toda experiencia, pueden conocer y hasta dónde pueden extender ese conocimiento".[48]

El lado subjetivo, por el contrario, está al servicio del fin principal de la deducción, lo objetivo. Se ocupa del propio entendimiento, mas no en sí sino de acuerdo con su posibilidad. Y ésta descansa en facultades diferentes del mismo, o sea, ellas determinan lo que es su propia esencia. En este sentido, el lado subjetivo expresa una regresión a las fuentes subjetivas del conocimiento, en lugar de un progreso. Hace comprensible el modo "como es posible la propia *facultad de pensar*",[49] en tanto indica que a su esencia pertenece un contenido a priori que no puede generar la forma analítica del pensamiento. Así como el entendimiento y el pensar deben remitirse a algo otro para poder determinar su propia posibilidad, así mismo, los conceptos puros del entendimiento sólo pueden constituirse como tales a la luz de las fuentes subjetivas, por cuanto éstas establecen las condiciones de la experiencia posible, con miras a las cuales pueden relacionarse a priori con los objetos. A pesar de ello, la deducción subjetiva no hace parte esencial de la tarea de la deducción.[50] Sin embargo, esta opinión de Kant choca abiertamente con el modo como proyecta y ejecuta dicha tarea, sobre todo en su primera versión. Pues en ésta se trata precisamente de saber *cómo desde las condiciones subjetivas del pensar* es posible instituir la validez objetiva de las categorías. Tal inconsecuencia obliga a seguir a Kant en lo que él mismo ejecuta más bien que en lo que simplemente afirma a manera de prólogo.

---

48 A XVII.

49 *Ídem.*

50 *Ibid.*

La razón del primado del lado objetivo de la deducción sobre el subjetivo se halla en la exigencia primordial de la certeza, pues en ésta reposa el soporte de ambos. La deducción objetiva, y no la subjetiva, puede brindar certeza y seguridad, ya que la última al no tratar directamente con la prueba de la validez objetiva, parece contener "algo semejante a una hipótesis",[51] con lo cual despertaría la sospecha de permitir el opinar, algo que debe desecharse "a manera de mercancía prohibida que ni al más mínimo precio debe venderse, y que tan presto como fuere conocida debe ser confiscada".[52] Las sospechas que suscita la deducción subjetiva hacen cuestionable y poco convincente la seguridad que Kant quiere atribuir a la objetiva. Pero la seguridad de ésta se torna igualmente sospechosa, hasta tanto los presupuestos de la subjetiva no garanticen su legitimidad. La deducción objetiva, antes que certeza produce en Kant inseguridad; una perplejidad que tiene lugar incluso después de haberla realizado. La oscuridad en que deja la parte subjetiva le impide ver certeza en ella. Contra Kant y con él, habrá que mostrar el porqué sin este lado subjetivo la deducción deviene incomprensible y, además, por qué en este sentido es preciso abordar la primera versión de la deducción, antes que la segunda.

Debido a la oscuridad y dificultades presentes en la parte subjetiva y por expresar el lado objetivo el fin principal, en cuanto en él se da cuenta de la prueba de validez, Kant redacta de nuevo la deducción trascendental en la segunda edición de la crítica, en donde, como es de esperarse, la parte subjetiva es desplazada por la objetiva. Con ello, sin embargo, no desaparece la oscuridad y las dificultades de la deducción, muy a pesar de las pretensiones de Kant de buscar en su lugar claridad y certeza a partir de la coherencia lógica de sus argumentos, con el fin de evitar las contradicciones y ambigüedades que se encontraban en ella. No es extraño entonces que con tales pretensiones renuncie por completo a la deducción subjetiva en la segunda versión. En la primera, en cambio, la subjetiva precede a la objetiva. En lugar de ver en ambas una rígida separación, en el fondo de este problema deberá mostrarse que la parte

51 *Ibíd.*

52 A XV.

subjetiva de la dedución es tan objetiva como subjetiva su parte objetiva.

No hay que olvidar que entre las dos ediciones de la crítica aparecen los *principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786). Si bien, su plan es anterior al de la crítica, ésta antecede a su ejecución por ser precisamente aquélla la *aplicación* de *principios trascendentales* de cuyo fundamento da cuenta la lógica trascendental, o específicamente, la analítica de los conceptos y la de los principios. A ella debe remontarse la *parte pura* de la ciencia de la naturaleza. "Toda ciencia de la naturaleza *propiamente dicha* requiere entonces de una parte pura, en la que puede fundarse la certidumbre apodíctica que la razón busca en ella".[53] Pero así como la realización de esta parte pura depende de los principios establecidos por la crítica, a su vez, los principios metafísicos influyen sobre la redacción de la segunda versión de la deducción. En ésta, y no en la primera, Kant introduce la *aplicación*. "Las categorías no tienen otro uso en el conocimiento de las cosas que su aplicación a los objetos de la experiencia" (§ 22). "Aplicación de las categorías a los objetos de los sentidos en general" (§ 24). Los principios metafísicos especifican esta aplicación, en tanto la proyectan al objeto del sentido externo,[54] y realizan los conceptos y principios de la filosofía trascendental.[55]

Para establecer una distinción entre las dos versiones de la deducción trascendental es necesario tener en mente los siguientes puntos:

1. objeto trascendental (primera versión), objetos de la experiencia (segunda versión).

2. conocimiento-experiencia posible (primera versión); concepto-objeto (segunda versión).

3. Ontología, filosofía trascendental (primera versión), fisiología inmanente del sentido externo (segunda versión).

4. Fundamentación, producción de los conceptos puros del entendimiento (primera versión); aplicación de las categorías (segunda versión).

---

53 *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Prefacio, p. 29.

54 *Ibid.*, p. 30.

55 *Ibid.*, p. 38.

5. Condiciones de posibilidad de la legitimación (primera versión); realidad objetiva de las categorías (segunda versión).

Hasta ahora los intérpretes en su gran mayoría se han inclinado por la segunda versión de la deducción trascendental, a causa de su unidad, continuidad y coherencia lógica. Entre ellos se destaca Henrich, cuya interpretación[56] inmediatamente generó posiciones críticas como la de Wagner,[57] cuya "concordancia y diferencia"[58] comulgan, sin embargo, en reducir la deducción trascendental a "la prueba de la *validez del conocimiento* de las categorías",[59] y en considerarla, por tanto, sólo bajo la perspectiva de la segunda redacción. En efecto, Henrich sostiene "que sólo la segunda redacción desarrolla un pensamiento que puede defenderse y que además concuerda más que la primera con la estructura específica del pensamiento de Kant".[60] Con la solución del *problema de los dos pasos de la prueba* Henrich pretende poner fin a la discusión sobre las dos versiones, "determinar el significado de su obra nuevamente y pensar su recepción en otra dirección diferente a la del idealismo especulativo, del neokantianismo o de la filosofía existencial".[61]

En cambio, entre los pocos intérpretes que defienden la primera redacción se cuentan Schopenhauer, Heidegger y Wolff. La razón por la que Heidegger decide emprender "los senderos tortuosos"[62] que la caracterizan, estriba en el modo en que Kant realza el lado subjetivo sobre el objetivo. Éste consiste en "el análisis de la objetividad de los objetos posibles".[63] La objetivación que se forma en ella, en cuanto se halla orientada *hacia*, se ejecuta "en el sujeto puro como

56 *Op. cit.*

57 *Kant-Studien* 71, 1980, pp. 352-366.

58 C.f. *Kant-Tagung. Eine Meinungsdifferenz bezüglich Kants transzendentaler Kategorien-Deduktion*, p. 39.

59 *Ibíd.*, p. 41.

60 *Op. cit.*, p. 90.

61 *Ibíd.*

62 *Kant y el problema de la metafísica.* Traducción de Gred Ibscher Roth. FCE. México 1973. p. 65.

63 *Ibíd.*, p. 140.

tal".[64] La posibilidad de esta orientación conduce a preguntar por las facultades cognoscitivas y, en el fondo, por "la subjetividad del sujeto trascendente como tal".[65] Heidegger ve en ello el lado subjetivo de la deducción y en su fondo, la revelación de la trascendencia. Puesto que ésta "forma la orientación esencial de la subjetividad finita hacia toda objetividad, no puede faltar nunca la parte subjetiva de la deducción trascendental".[66] No obstante, ésta "conduce a lo oscuro",[67] esto es, a la imaginación trascendental, como una raíz común completamente desconocida para nosotros. En la segunda redacción, al reemplazar la síntesis de la imaginación por la síntesis del entendimiento, Kant retrocede ante dicha raíz,[68] es más, retrocede por *temor*,[69] y lo hace con el fin de "salvar la razón pura, es decir, de mantener la base propuesta".[70]

La preferencia de Wolff por la primera versión se basa igualmente en la deducción subjetiva, la cual "es la llave para la interpretación de toda la *Crítica*".[71] Aduce, además, que sin ella "el argumento de Kant es incomprensible, pues por el significado de sus sugerencias, el argumento se hace perfectamente claro".[72] Quien llegue a dominarla se dará cuenta de que, como señala Kant, "la lectura de la segunda edición es una tarea que es más entretención que trabajo".[73] Ella constituye "el pasaje más profundo y confuso en la *Crítica*".[74]

Así mismo, la presente interpretación hace hincapié en el lado subjetivo de la deducción, y se concentra, por tanto, en la primera redacción de la deducción trascendental. Es

64 *Ibíd.*, p. 141.

65 *Ídem.*

66 *Ídem.*

67 *Ibíd.*, p. 179.

68 *Ibíd.*, p. 137, 179.

69 *Ibíd.*, p. 142.

70 *Ibíd.*, p. 179.

71 *Op. cit.*, p. 80.

72 *Ídem.*

73 CRP, A XXI.

74 Wolff, *Op. cit.*, p. 83.

necesario señalar que a pesar de su oscuridad, en ella hay una regresión a las fuentes cognoscitivas, sin cuyo fundamento es imposible comprender la función del uso y el progreso de los conceptos puros del entendimiento, orientados a los objetos de la experiencia posible. Sólo de dicho fundamento puede emerger la objetividad. Sin embargo, no basta señalarlo sino que es menester examinarlo a partir de los principios que se descubren en el transfondo de la regresión, desde donde se determina la posibilidad del progreso de las categorías.

El ánimo es el horizonte de la regresión. En él se hace patente la unidad en que descansan las diferentes facultades del conocimiento. Como soporte de la deducción subjetiva, pone el vínculo entre el pensar y el tiempo a través de una síntesis trascendental. El ánimo expresa un poner, y representa en cuanto tal la mismidad del sujeto. En su afección de lo incondicionado, hace posible la relación del sujeto con el objeto.

Los principios a priori de la posibilidad de la experiencia como presupuesto para la producción de los conceptos puros del entendimiento

La estructura de la *deducción A* consta de tres secciones, de las cuales la primera es común a las dos ediciones. La segunda sección acerca *de los principios a priori para la posibilidad de la experiencia* se compone de cuatro partes, cuyo contenido da cuenta de los presupuestos que integran la deducción subjetiva y preparan la objetiva, en tanto investiga el origen de la *síntesis*. La tercera sección, acerca *de la relación del entendimiento con los objetos en general y con la posibilidad de conocerlos a priori*, contiene propiamente la deducción objetiva de los conceptos puros.

El comienzo de la segunda sección (A 95-A 98) proyecta el camino por el cual debe conducirse todo el programa de la deducción trascendental, con base en los presupuestos que han de servirle de base, a saber, las "fuentes subjetivas que constituyen el fundamento a priori para la posibilidad de la experiencia".[75] Aunque esta última ha sido introduci-

75 A 97.

da ya en el parágrafo 14 de la primera sección, sólo ahora se hace intervenir expresamente en ella la intuición como uno de sus presupuestos. De este modo, el concepto de experiencia posible deja entrever el carácter de fundamento que lo erige en la estructura en que se arraigan los conceptos puros a priori.

Los conceptos puros a priori tienen que ser producidos. Al comienzo de la segunda sección Kant esboza el modo como se efectúa su producción. Ésta no puede ser de origen empírico, porque no se trata de conceptos cuya realidad objetiva se logre en atención a la experiencia; ni lógico, porque no concierne a la forma del pensamiento. Dicha producción corresponde al contenido a priori de los conceptos, que se establece con relación a la experiencia posible y a los presupuestos que le sirven de base. Por eso, Kant es enfático en afirmar que sin estas condiciones es completamente contradictorio e imposible pretender producir conceptos a priori y relacionarlos con un objeto.[76] Es contradictorio porque de este modo se pretendería establecer la relación con el objeto y, en este sentido, conocerlo, sin atender precisamente a la relación o, en otros términos, se pretendería establecerla con base en la forma lógica del pensamiento, esto es, producir lógicamente un contenido a priori, o sea producirlo en virtud de un principio como el de contradicción, al que en nada compete la relación con el objeto. Kant se resiste abiertamente a la pretensión de lograr no sólo el conocimiento del objeto sino también la producción del concepto por la mera forma lógica del pensamiento. Para la producción de un concepto es imprescindible acudir al concepto de experiencia posible.

Producir a priori un concepto es producir su contenido, lo cual supone preguntar por la posibilidad de su relación con el objeto. Ello concuerda perfectamente con la intención de la lógica trascendental, por cuanto ésta debe ocuparse con el origen de conocimiento de objetos y la idea del conocimiento trascendental, de instaurar la posibilidad que garantice la objetividad del objeto de nuestro conocimiento. La pregunta por la posibilidad de la relación a priori del concepto con el objeto, se concentra en la pregunta por la posibilidad de la síntesis, por la cual, según Kant, existe toda

76 A 95.

la crítica. La síntesis deberá convertirse entonces en el asunto primordial de la deducción, ya que su tarea consiste en examinar cómo pueden referirse conceptos a priori a objetos.

Kant destaca la producción del concepto a priori frente a su simple forma lógica y también frente a su ser dado en el sentido del uso, supuesta ya su constitución, mediante la cual algo es pensado. Pensar el concepto supone producirlo, y su asunto consiste en mostrar cómo es posible en cuanto tal. La pregunta por la posibilidad del concepto a priori remite a las condiciones del contenido a priori en que se funda la experiencia posible y en que descansa su realidad objetiva. Por eso

> si se quiere saber cómo son posibles los conceptos puros del entendimiento, se tiene que investigar, cuáles son las condiciones a priori de la que depende la posibilidad de la experiencia y a la que le sirven de fundamento, cuando se hace abstracción de todo lo empírico en los fenómenos. Un concepto que expresa de una manera general y suficiente esta condición formal y objetiva de la experiencia, se llamará concepto puro del entendimiento.[77]

De este modo, Kant señala una vez más el horizonte de la producción de conceptos. En caso de omitirse, todo se reduciría a una posesión de conceptos, con la cual se pretendería establecer en ellos su realidad objetiva. Pero con esta pretensión y sin los presupuestos de su posesión se pensaría objetos sin saber si son posibles o no, ya que no contienen "las condiciones puras a priori de una experiencia posible y de un objeto de la misma".[78] Estas condiciones constituyen la base que hace posible ejecutar la tarea de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento. Estos conceptos son llamados *categorías*, en cuanto se piensa en ellos un contenido a priori que se ha instaurado ya por la unificación de los presupuestos del conocimiento sintético a priori. Las categorías son condiciones de la experiencia, pero siempre y cuando se involucra en ellas la posibilidad de un pensar puro que, contrariamente a lo que podría suponerse, ni se identifica con el pensa-

---

77 A 95-96.

78 A 96.

miento racional ni surge de él. El pensar puro se halla sujeto a la aprioridad de un contenido al que pertenece el intuir, el cual constituye "el campo u objeto total de la experiencia posible".[79] Según lo anterior, las formas puras de la intuición deben considerarse tanto con respecto a la producción como a la construcción de los conceptos puros. La primera tiene lugar en cuanto ellas integran el contenido a priori necesario para producir los conceptos puros del entendimiento, y la segunda, en cuanto a ellas se orienta la aplicación de las categorías *(conocimiento matemático)*.

El propio decir de Kant da lugar a pensar que la validez objetiva de las categorías y, consecuentemente, el planteamiento jurídico, constituiría el asunto primordial de la deducción trascendental. "Es ya una deducción suficiente de las mismas categorías] y una legitimación de su validez objetiva, si podemos probar que únicamente mediante ellas puede pensarse un objeto".[80] Empero, el proceder de Kant condiciona tal decir, por cuanto le antepone una dimensión originaria, sin cuya proyección la deducción permanecería completamente bloqueada y aislada de la tarea de la crítica, trasponiéndose a ésta el proceder jurídico al que se la reduce. Dicho proceder se expresa con toda claridad y énfasis cuando anota:

> Pero, puesto que en tal pensamiento se encuentra algo más que la única facultad de pensar, a saber, el entendimiento, y éste mismo requiere, como facultad cognoscitiva que debe relacionarse con objetos, de una explicación a causa de la posibilidad de esta relación, tenemos que considerar primero las fuentes subjetivas que constituyen el fundamento a priori de la posibilidad de la experiencia, no empíricamente, sino de acuerdo con su naturaleza trascendental.[81]

En lugar de orientar las categorías en su aplicación a la experiencia con el fin de legitimar su objetividad, Kant se remonta a las fuentes subjetivas del conocimiento, y muestra a partir de ellas cómo es posible fundamentar dicha objeti-

---

79 A 95.

80 A 96-97.

81 A 97.

vidad. Recién en esta tarea de fundamentación puede descubrirse no solamente la función directriz de la deducción sino también, y en conexión con ella, la intención de la crítica. Pero ello supone esclarecer las fuentes subjetivas dentro de su *naturaleza trascendental,* esto es, conforme a su unidad esencial.

Kant no se limita entonces a mencionar la condición para la producción a priori de los conceptos. Quiere dar cuenta además del fundamento que sirve de base a la experiencia posible, a saber, las fuentes subjetivas del conocimiento: intuición, imaginación y apercepción. Conforme a ellas tiene lugar el concepto de experiencia posible, por tanto, la relación del concepto con el objeto y, en consecuencia, la producción a priori del concepto.

De esta forma puede entenderse el significado de la pregunta: ¿cómo pueden tener validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar?, o sea, ¿cómo pueden proporcionar estas condiciones subjetivas las condiciones de posibildad del conocimiento de objetos? La pregunta por la posibilidad de la relación del concepto con el objeto se funda entonces en la pregunta por las condiciones que posibilitan la relación de nuestro conocimiento a priori con la experiencia posible. La realidad objetiva de los conceptos puros, *fin capital de la deducción trascendental,* debe sujetarse a la fundamentación de la experiencia posible, y esta fundamentación se logra en tanto se pregunta por la interacción de las facultades del conocimiento y por el objeto con el que originariamente deben relacionarse para que pueda accederse al objeto de la experiencia posible. De esta forma, Kant alude al modo como cabe entenderse la relación del lado subjetivo con el lado objetivo de la deducción. El lado subjetivo de ésta, se ha dicho ya, es tan objetivo como subjetivo su lado objetivo. Lo que esto significa, nos conduce a la *profunda penetración en los fundamentos primeros de la posibilidad de nuestro conocimiento.* Antes de entrar a considerar el modo como las fuentes subjetivas sirven de fundamento a la experiencia posible, veamos en qué sentido habla Kant de *posibilidad* y de qué manera la inserta en los conceptos de la *experiencia posible* y *realidad objetiva.*

***Posibilidad** lógica **y posibilidad** real*

Uno de los conceptos más importantes y que con mayor frecuencia aparece en toda la crítica es el de *posibilidad*. En la deducción trascendental se destaca dentro de las condiciones de la experiencia posible; en la tarea de la crítica se instala dentro de las condiciones de posibilidad de la experiencia, o bien, en las condiciones de posibilidad del conocimiento sintético a priori. Por ello, es menester dar cuenta de su significado y función en la deducción.

A pesar de sus diversas acepciones, el concepto de posibilidad se caracteriza por su concordancia con condiciones, de tal modo que éstas determinan el tipo específico de posibilidad. Cuando hay una total concordancia con ellas se trata de una posibilidad completa *(vollständige Möglichkeit),*[82] la cual se identifica con la realidad *(Wirklichkeit);*[83] y como tal, es inaccesible para el conocimiento humano. "No podemos comprender nunca la posibilidad completa porque no podemos determinar de manera detallada un concepto completamente y en concreto".[84] Ella es un imposible para nosotros por cuanto no estamos en condiciones de identificar la posibilidad con la realidad. Esta identificación sólo se presenta en el ser divino.

A nuestro conocimiento tan sólo podría corresponder entonces una *posibilidad incompleta,* y como la posibilidad se predica del concepto, con relación a él debe ponerse de manifiesto esta incompletitud, dada su imposibilidad de una determinación detallada. El entendimiento es la facultad de los conceptos. Conceptos e intuiciones son dos elementos irreductibles entre sí. Por eso, en el conocimiento humano no se trata en modo alguno de un entendimiento intuitivo de las cosas. A través de la distinción radical entre intuir y pensar se establece la diferencia entre lo posible y lo real. Si el pensar intuyera y conociera las cosas directamente, entonces la posibilidad sería completa y el conocimiento absoluto. Sin embargo, la incompletitud referida al concepto señala la imposibilidad de que produzca la existencia de las cosas y, puesto que él se relaciona con los

---

82 *Reflexión* 5590. Ed. Acad., T. XVIII, p. 242.

83 *Reflexión* 6298. Ed. Acad., T. XVIII, p. 565; comp. CRP A 727, B 755s.

84 *Reflexión* 4297. Ed. Acad., T. XVII, p. 499.

objetos, esto sólo sucede por el llamado a la intuición, a una intuición que tampoco tiene el poder de producir lo intuido, pues debe ser dado. La incompletitud de la posibilidad significa entonces una restricción inherente a la naturaleza humana.

Kant orienta el concepto de posibilidad de manera decisiva cuando pregunta, *¿cómo es posible algo?*, porque con esta pregunta, antes que asumir la posibilidad como un *factum*, la considera conforme a las condiciones bajo las cuales algo es posible, muestra las condiciones que hacen posible algo a priori. Pero, puesto que no es posible para el conocimiento humano hacer comprensible una posibilidad completa, esto es, una posibilidad que concuerde con la totalidad de las condiciones, es menester preguntar ¿qué clase de condiciones determinan el concepto de posibilidad incompleta?

Esta última comprende la posibilidad *lógica* y la posibilidad *real*. Lo lógico de la posibilidad estriba en la posibilidad de un pensamiento o de un concepto,[85] esto es, en su contradicción. En caso de contradecirse, el pensamiento mismo sería imposible. "lógicamente imposible es aquello de lo que el pensamiento mismo es imposible".[86] La condición de dicha posibilidad es entonces el principio de contradicción. De acuerdo con este principio, lo que no puede ser pensado, es también realmente imposible. pero lo que puede ser pensado no garantiza con ello la posibilidad de las cosas. Dado que el principio de contradicción se halla restringido a la posibilidad del pensamiento, no puede ser un principio constitutivo del conocimiento. "La posibilidad de un concepto a partir del principio de contradicción no es la posibilidad de la cosa".[87] Cuando se trata de la posible relación con el objeto pensado por medio del concepto, y no simplemente de la posibilidad del pensamiento, su condición tiene que ser diferente a la de la no contradicción.

Kant llama *posibilidad real* a la posibilidad que concierne a un concepto puro, en tanto contiene la posible relación con el objeto. Aunque esta posibilidad le pertenece, no es

85 *Reflexión* 6298. Ed. Acad., T. XVIII, p. 595. *Fortschritte*, p. 667/134.

86 *Reflexión* 5177. Ed. Acad., T. XVIII, p. 109.

87 *Reflexión* 5178. Ed. Acad., T. XVIII, p. 110.

generada por él mismo, sino por condiciones que al posibilitar su relación con el objeto, lo constituyen como tal. En cuanto dicha posibilidad va más allá del concepto y apunta al objeto, se llama posibilidad *trascendental.* Lo trascendental en ella implica el llamado a la intuición, mediante la cual los objetos son dados. "La posibilidad de las cosas es sólo por la intuición o el principio de la experiencia".[88]

Mas, la condición de la posibilidad real no es la sola intuición o alguna de las facultades cognoscitivas tomadas separadamente, sino la síntesis de éstas. "La posibilidad de las cosas mismas requiere algo más, a saber: la síntesis. A esta sirve de base la naturaleza real de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento, y no se dirige más que a los objetos de la experiencia posible".[89] Las condiciones de dicha posibilidad son condiciones sintéticas, principios objetivos, en tanto contienen las condiciones de la experiencia posible. Descansa, por tanto, en los principios trascendentales de la síntesis o bien, del conocimiento sintético a priori, ya que "la síntesis filosófica es el vínculo mediante un fundamento".[90]

La posibilidad como tal se arraiga en la afección espontánea del objeto. Con relación a éste, el ánimo se afecta a sí mismo, de tal forma que expresa el fundamento del vínculo entre el sujeto cognoscente y algo que originariamente se le contrapone como objeto. En la experiencia de esta contraposición se funda el concepto de experiencia posible, lo que establece la posibilidad de la experiencia, es decir, su fundamento. Es necesario examinar ahora, paso a paso, la estructura interna de este fundamento, para poder acceder luego al contenido de la deducción trascendental y comprenderlo a la luz de los presupuestos metafísicos inherentes a la fundamentación del concepto de experiencia posible.

El concepto de experiencia posible

Desde el inicio mismo de la primera redacción de la deducción propiamente dicha en la segunda sección, surge temá-

---

88 *Reflexión* 5180. Ed. Acad., T. XVIII, p. 110.

89 *Relexión* 5298. Ed. Acad., T. XVIII, p. 146 s.

90 *Reflexión* 3834. Ed. Acad., T. XVII, p. 307.

ticamente la expresión *experiencia posible*. Su función decisiva en la tarea de la deducción se entrevé desde el contenido y título de dicha sección introductoria: *Acerca de los principios a priori para la posibilidad de la experiencia*. Kant muestra claramente en ella la total imposibilidad de producir la aprioridad de los conceptos puros si no se pregunta por las condiciones de la experiencia posible, dado que "un concepto a priori que no se relacione con ella no sería más que la forma lógica de un concepto, mas no el concepto mismo, por el que puede pensarse algo".[91] Además, con relación a la experiencia posible se fundamenta su *realidad objetiva*.[92] Kant ve en ella la tarea fundamental de la filosofía trascendental: "La tarea de la filosofía trascendental es por tanto: ¿Cómo es posible la experiencia?".[93]

Cabe señalar que la sección en cuestión pone de relieve los conceptos puros, en atención al concepto de experiencia posible y no simplemente al de experiencia. Si bien ambos le conciernen, el de experiencia posible es el decisivo por cuanto sólo de acuerdo con sus condiciones pueden constituirse como tales. Kant lo caracteriza como sigue: "La *posibilidad de la experiencia* es por tanto lo que proporciona realidad objetiva a todos nuestros conocimientos a priori".[94] En su conexión con la realidad objetiva, mientras menciona la posibilidad, ésta hace referencia a la realidad. posibilidad y realidad son términos contrapuestos, cuya correspondencia no debe entenderse en el sentido de una relación entre las representaciones en el sujeto y los objetos o bien, en la capacidad de realizar percepciones.

La posibilidad en la experiencia posible es una posibilidad trascendental en cuya dimensión se determina previamente la relación del concepto con el objeto. En la experiencia posible se trata, no de una posible aplicación del concepto a la experiencia, sino de la propia posibilidad del concepto, en la cual se funda la "validez objetiva de su síntesis"[95] y, consecuentemente, la experiencia, en cuanto

91 CRP, A 95.

92 *Ídem.*

93 *Fortschritte*, p. 607/38.

94 CRP, A 156, B 195.

95 CRP, A 157, B 197.

un conocimiento empírico "que determina un objeto por medio de percepciones".[96] La posibilidad impresa en la experiencia posible significa *hacer posible* en el sentido de las condiciones que constituyen la posibilidad de la experiencia conforme a principios apriorísticos. Por tanto, no debe considerarse la experiencia posible como una experiencia real, sino justamente como la experiencia de lo real como tal. La realidad objetiva de un concepto consiste en la "posibilidad de tal objeto, como pensado por el concepto".[97] El criterio para la determinación de la realidad objetiva de los conceptos es la posibilidad de la relación de los mismos con los objetos, y no la realidad.

Los principios que constituyen la experiencia posible son *principios metafísicos sintéticos*[98] que contienen en sí las condiciones a priori desde las cuales debe entenderse siempre la experiencia, en tanto le proporcionan el fundamento. Con ello, los principios que hacen posible la posibilidad de la experiencia fundamentan el conocimiento sintético a priori. "Si hay por tanto un conocimiento sintético a priori, no hay otra salida que el tener que contener condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia en general".[99] Los principios a priori que determinan el modo como es posible la experiencia son las condiciones del conocimiento puro, a saber: las formas de la intuición, la síntesis de la imaginación y la unidad de la apercepción. A estas condiciones de la posibilidad de la experiencia se halla subordinado el concepto de realidad objetiva. Veamos en qué sentido.

Kant caracteriza la deducción de los conceptos puros a priori, mediante las condiciones de la experiencia posible, como aquello en lo que "puede descansar su realidad objetiva".[100] Puesto que a estos conceptos corresponde un contenido a priori que sólo puede darse en la experiencia posible a través de una referencia a la intuición, su realidad objetiva debe ajustarse a la experiencia posible en el sentido de una referencia a la intuición, con respecto a la cual se

96 B 218.

97 B 268.

98 *Über eine Entdeckung*. Ed. Acad., T. VIII, p. 352.

99 *Fortschritte*, p. 607/38.

100 CRP, A 95.

funda su objetividad. "Para que un conocimiento pueda tener realidad objetiva, y tener en él sentido y significación, es necesario que el objeto pueda darse de alguna manera".[101] "La posibilidad de la experiencia, como un conocimiento en el que todos los objetos tienen que sernos dados por último".[102]

A la posibilidad de la experiencia, como totalidad de las condiciones que posibilitan la experiencia, pertenecen las dos fuentes del conocimiento puro, el intuir puro y el pensar puro, pero de tal forma que a pesar de su heterogeneidad no sean tomadas separadamente, pues de ser así no podrían constituir el todo de las condiciones que hacen posible la experiencia. En efecto, el intuir por sí mismo no está en condiciones de *poner* el objeto, el pensar es incapaz de *dar* un objeto. Ninguno de ellos por sí mismo constituye un conocimiento, y se trata precisamente de las condiciones que posibilitan el conocimiento sintético a priori. "Tiene que haber tanto intuiciones como conceptos a priori cuya posibilidad debe explicarse primero para probarse luego su realidad objetiva a través del uso necesario de los mismos al servicio de la posibilidad de la experiencia".[103] La realidad recién se hace objetiva en la interacción de los principios constitutivos del conocimiento, o sea, en tanto la dabilidad es determinada por el pensar, y al pensar le es dado lo que debe ser determinado a través de su acción. Sólo si un concepto puede ser representado en una intuición que le corresponda, es posible garantizar su realidad objetiva.

En lugar de avanzar en dirección a la prueba de la validez objetiva de las categorías y de atenernos a su aplicación a la experiencia empírica, es imprescindible hacer un viraje en dirección a los principios del conocimiento sintético a priori, y preguntar por la unidad de la totalidad de las condiciones que establecen la posibilidad de la experiencia, pues de esta manera se descubre la tarea de la deducción trascendental en su dimensión originaria y con ello, puede tenerse la esperanza de comprender la intención de una

101 A 155, B 194.

102 A 217, B 264.

103 *Fortschritte*, p. 597/26.

crítica de la razón pura en el horizonte de la posibilidad de una metafísica.

El problema de la síntesis y la acción

La pregunta por la posibilidad del pensamiento sintético a priori expresa la idea dominante de la crítica de la razón pura. La deducción trascendental proporciona la clave para responder a dicha pregunta, porque su tarea es justamente investigar, *cómo* los conceptos puros del entendimiento pueden constituir algo a priori sobre los objetos sin depender para nada de la experiencia. La indagación por el *cómo* encierra una posibilidad trascendental y, por último, el fundamento previo de esta posibilidad. A su vez, ésta fija el presupuesto para la comprensión de la *relación* apriorística de los conceptos puros del entendimiento con los objetos, porque le son inherentes principios que en su unidad establecen tal relación. Por constituir estos principios el conocimiento, y en el fondo no ser esta relación otra cosa que la síntesis posible de la relación a priori de los conceptos con los objetos, la deducción conduce a preguntar por el modo como puede instaurarse una síntesis a priori.

Dado que la pregunta por la posibilidad del conocimiento sintético a priori es el hilo conductor de toda la crítica, Kant estima imprescindible comprender los principios de la síntesis en toda su dimensión, pues "a causa propiamente suya (de la síntesis) está ahí toda la crítica".[104] "Síntesis que es nuestro único asunto".[105] La razón por la que Kant destaca la síntesis de una forma tan preponderante hay que buscarla en el fondo de nuestra estructura cognoscitiva. En ésta hay dos elementos extremos que la integran: el intuir y el pensar puros. Por el primero nos es dada una multiplicidad pura, por el segundo, ésta es pensada y representada como multiplicidad. Pero la multiplicidad dada en la intuición no es pensada inmediatamente a través del concepto. Antes, lo múltiple debe aprestarse para ser pensado en la unidad del concepto. Lo que precisamen-

---

104 CRP, B 28.

105 CRP, A 12.

te se instala entre ambos elementos Kant lo llama *síntesis*. Para que tenga lugar el conocimiento es necesario el vínculo de la multiplicidad dada con la unidad pensada. La síntesis no es ni intuición ni concepto, sino lo que realiza el tránsito de lo uno a lo otro, y los unifica en el sentido de algo primero y determinante, no de algo adicional y ulterior.

La función determinante y primordial de la síntesis se pone de manifiesto en la procedencia del contenido a priori de los conceptos puros, ya que una síntesis pura constituye su contenido e instaura lo que los define como tales. De ahí justamente la tarea apremiante de preguntar por la posibilidad de su función unificadora.

La función unificadora de la síntesis

Kant introduce la síntesis en la tercera sección del primer capítulo de la *analítica de los conceptos*, llamada: "Acerca de los conceptos puros del entendimiento o categorías". Contrario a lo que podría pensarse con este título, no comienza dicha sección con la exposición de la tabla de las categorías. Antepone una explicación acerca del origen de los conceptos puros del entendimiento, para lo cual se sirve de las fuentes del conocimiento sintético a priori. Dicha explicación introductoria de las categorías no comienza con el pensamiento, sino con la intuición. Ésta proyecta una síntesis a la cual sigue el entendimiento, provisto del contenido a priori que ésta le proporciona. Entonces, por servir de medio entre dos facultades extremas del conocimiento, esto es, entre la intuición y el entendimiento, se hace necesario comprender cómo se proyecta la síntesis. Kant la aborda en la amplia perspectiva de la lógica trascendental, con el fin de contraponerla al análisis propio de la lógica general, y de señalar con base en la estética trascendental los soportes sobre los que actúa. De este modo, quiere incorporarla en la conexión entre intuición y pensamiento.

En contraste con la lógica general cuyo asunto es el análisis conceptual, la lógica trascendental, al no hacer abstracción de todo contenido —tan sólo del empírico—, y por ocuparse de un pensar al que pertenece una relación con el objeto, debe servirse de la multiplicidad que le ofrece la estética trascendental, es decir, apoyarse en las formas

puras de espacio y tiempo. Pero no basta dirigirse a éstas en procura de un contenido. Para ello es preciso contar con el ánimo, por ser una condición de la receptividad, y poner de antemano las formas puras de la intuición. Igualmente, el pensar puro en su referencia posible al objeto debe contar con su presencia, porque para establecer esta relación debe partir de la multiplicidad que le brinda la intuición. De lo contrario, sólo cabría hablar de una relación dada sin más, y de un ente pensante que se dirige sin saber cómo a un enteexterno existente sin más, como si fuese lo más obvio del mundo que las representaciones en el sujeto corresponden a priori a objetos.

La afección a priori del ánimo posibilita el carácter receptivo de la intuición pura. El recibir no es un pasivo estar a la espera de impresiones de los objetos. Antes bien, implica la acción de dar algo. La receptividad del ser dado entraña una afección, no de los sentidos sino de lo que nos sale al encuentro a partir de sí como lo mismo. espacio y tiempo son intuiciones puras cuya forma es puesta de antemano por el ánimo. Por imprimirse en éste una afección pura a causa del objeto en sí mismo, hay que determinar con relación al ánimo la afección pura de espacio y tiempo. Por eso éstos deben considerarse desde un plano diferente al de la sensibilidad, o sea, al de la estética, a saber, en la dimensión espontánea generada por la síntesis. De ahí que a través de ella, espacio y tiempo deban afectar también el concepto de los objetos.[106] La afección pura se introduce en el pensar proporcionándole un contenido puro y, con ello, establece en él una posibilidad trascendental, esto es, posibilita su relación con los objetos. Al afectar los conceptos, las intuiciones puras hacen de ellos conceptos de objetos en general.

Este paso dado por Kant es decisivo para comprender desde qué perspectiva y en qué sentido proyecta la espontaneidad del pensar y, con ello, la producción de conceptos puros a priori. La espontaneidad no significa que el pensar puro se establece como tal sin la intervención de la otredad o que por sí mismo genera los conceptos. Antes, por el contrario, el pensar se arraiga en una multiplicidad pura, que para ser representada por él como multiplicidad debe

106 A 77, B 102.

ser "recorrida, recibida y enlazada".[107] Esto sólo es posible por la acción que Kant llama *síntesis*.[108]

La síntesis se engendra entre la intuición y el pensamiento sin ser ni lo uno ni lo otro. No es lo primero, porque la sensibilidad sólo alberga una multiplicidad; no es la segunda, porque precede a la unidad formal del pensamiento. Sin embargo, ambos requieren de ella. Para que la multiplicidad sea pensada como tal, primero debe ser enlazada, pues por su carácter receptivo la sensibilidad carece en sí misma de actividad. Por ello, esta última tiene que insertarse en lo múltiple a través de la síntesis. En vista de que el pensar, por su parte, sin referencia al objeto se reduciría a una forma lógica, reclama un contenido generado por la unificación espontánea de lo múltiple. De este modo, Kant traza un *camino ascendente,* en cuyo comienzo se halla la multiplicidad dada en la intuición y en cuyo final se efectúa la producción de los conceptos. Entre ellos, la síntesis dispone previamente de una acción, mediante la cual permite que la multiplicidad sea previamente determinada por el pensamiento.

La intuición está sujeta a la afección, y no la afección a la intuición, de tal modo que de ella depende el tipo de intuición. Cuando un objeto de la experiencia afecta los sentidos se da una multiplicidad empírica en la intuición sensible. Cuando, en cambio, la cosa misma afecta el ánimo, éste despliega a partir de sí mismo una actividad que dispone a priori la multiplicidad de relaciones dadas en la intuición pura para que sean pensadas. A diferencia del caso anterior, la posibilidad de las relaciones de lo uno junto a lo otro y de lo uno después de lo otro se halla dispuesta a priori en el ánimo. La aprioridad del ánimo significa que él *hace posible* las formas puras de dichas relaciones. Ellas son el *en qué* "todo lo múltiple de los fenómenos es intuido en ciertas relaciones".[109] Las formas puras de la intuición son espacio y tiempo, que en cuanto tales contienen una multiplicidad pura. Pues bien, esta multiplicidad pura de espacio y tiempo debe ser *puesta conjuntamente* por la espon-

---

107 *Ídem.*

108 *Ídem.*

109 A 20, B 34.

taneidad de la síntesis, ser com-puesta en su unidad, esto es, afianzada espontáneamente en su fusión.

La composición ejercida por la síntesis, como acción libre del ánimo, antecede a la función formal de la descomposición. "Antes de todo análisis de nuestras representaciones, éstas tienen que darse previamente, y no hay conceptos que puedan surgir analíticamente *en cuanto a su contenido*".[110] De este modo, Kant conecta la síntesis con el otro extremo, la descomposición lógica de las representaciones y su consecuente tarea de esclarecimiento. Contrario a lo que podría pensarse fácilmente, el análisis lógico no constituye el comienzo del conocimiento porque, como mera descomposición de representaciones, omite la diferencia inherente a la composición sintética de lo múltiple. A ésta pertenece una distinción que hay que buscar en la acción propia del ánimo. No se trata entonces de pasar inmediatamente de un extremo a otro, es decir, de analizar directamente lo múltiple o de pensar y conceptualizarlo, sin que la dabilidad sea reunida, esto es, *recorrida, recibida* y *enlazada,* por una acción, antes de ser unificada conceptualmente. Sin tal acción, la multiplicidad no puede ofrecerse como tal al entendimiento. Para ello es menester que el ánimo ponga espontáneamente lo dado en la intuición, mediante la acción que Kant llama síntesis. En ésta se produce una acción en lo múltiple que el proceder analítico se encarga de clarificar. Kant introduce así una unidad sintética que no puede ser dada por la sensibilidad ni ocasionada por la analiticidad del pensamiento, sino que debe ser producida por el ánimo, en tanto éste pone previamente las formas puras de la intuición y posibilita la acción libre de la síntesis. Pero, ¿qué entiende Kant por síntesis?

En el segundo párrafo del parágrafo 10 de la crítica se limita a enunciarla escuetamente como sigue: "Entiendo por síntesis en su significado más general, la acción de añadir diferentes representaciones unas a otras y de comprender su multiplicidad en un conocimiento".[111] La síntesis es una acción. Esta acción se incorpora en las

---

110 Dicho planteamiento de Kant se verá, como se verá, de central importancia con relación al significado y postura de la autoconciencia.

111 A 78, B 103.

representaciones de tal forma que establece un seguimiento al que pertenece tanto una distinción como un vínculo entre ellas. En la acción se transita de una representación a otra, y por eso ella debe estar ligada a un poner que haga posible abandonar, proyectar y actualizar la representación anterior. De este modo, al incorporar una a otra en virtud del poder ponerlas en acción, la síntesis las reúne en una unidad. Ella "junta propiamente los elementos para el conocimiento y los unifica de cierta manera para darle contenido".[112] La síntesis que se impone en lo múltiple "produce en primer término un conocimiento"[113] en tanto genera en él el contenido a priori que sirve de base a la producción de los conceptos.

La síntesis produce el contenido del conocimiento, con base en el cual tiene lugar el análisis constitutivo de las formas de nuestras representaciones. No obstante, Kant nada dice acerca de cómo lo produce. La síntesis es una acción, pero hasta ahora tampoco indica expresamente su procedencia. No se identifica con el intuir ni con el pensar, tampoco se genera en ellos a pesar de constituir las fuentes de nuestro conocimiento. Por eso, en primer término a ellos debe dirigirse la atención. Sin embargo, Kant anota que la síntesis es lo primero a lo que debemos atender, "si queremos juzgar el origen de nuestro conocimiento".[114] Es lo primero aunque "produce en un comienzo un conocimiento informe y confuso".[115] Antecede a la claridad del análisis, pero también en cierto sentido al intuir y al pensar. Antes de lanzarnos al análisis en busca de claridad, debemos permanecer en la síntesis misma, pues de acuerdo con Kant en ésta se arraiga el origen de nuestro conocimiento. Entonces, es preciso descubrir su procedencia a priori, a pesar de las pocas indicaciones proporcionadas por Kant hasta el momento o, quizás, justamente por ello.

Las dos fuentes fundamentales de nuestro conocimiento emanan de nuestro ánimo. Así mismo, la síntesis es una acción que procede de él. Lejos de ser esto una mera

112 A 77-78, B 103.

113 A 77, B 103.

114 A 78, B 103.

115 A 77, B 103.

coincidencia, la razón por la cual del ánimo provienen las facultades cognoscitivas radica en que gracias a él se erige el poder que pone en acción las representaciones, engendrando con ello la síntesis. De ahí que al preguntar por su naturaleza inevitablemente se debe hacer el llamado al ánimo, pues éste es la fuerza originaria del poner como síntesis, en virtud de la cual se produce la acción de agregar diferentes representaciones a otras y de comprenderlas en una unidad. Por la síntesis el ánimo pone en acción lo múltiple, y como la multiplicidad puede ser pura o empírica, impone espontáneamente sobre ésta las formas puras de la intuición, y pone la actualidad de la percepción en la dimensión de la posibilidad, es decir, en conexión con lo ya no percibido y con lo aun no percibido, esto es, en la dimensión esencial del tiempo. El ánimo es el fundamento de la síntesis y, con ello, de la acción. "La *síntesis* filosófica es el vínculo mediante un fundamento".[116] Sin embargo, Kant la conecta directamente con la imaginación.

"La síntesis en general es, como veremos próximamente, la simple obra de la imaginación, de una función ciega, aunque indispensable del alma, sin la cual no tendríamos conocimiento de nada, de la cual rara vez tenemos conciencia".[117] De este modo Kant introduce la imaginación en la crítica. Aquélla es, según él mismo, una función fundamental del ánimo y, por ello, una de las condiciones originarias del conocimiento sintético a priori. Así como es inherente a la síntesis una unificación, que no sólo difiere de la unidad perteneciente a la función lógica del entendimiento sino que también le antecede, de manera semejante incorpora en la imaginación un concepto de función que por lo general atribuye al concepto de acuerdo con su forma lógica. Pero, puesto que conforme al origen del concepto le corresponde un contenido, y no simplemente dicha forma, ya que ésta omite la diferencia, y dicho contenido es producido por una síntesis que precede al análisis, la función de la imaginación como portadora de la síntesis antecede a la función lógica del entendimiento.

La síntesis es una obra de la imaginación, y la imaginación una *función* del ánimo. Si nos atenemos al carácter

---

116 *Reflexión* 3834. Ed. Acad., T XVII, p. 307.

117 CRP, A 78, B 103.

unificador de la función, debe atribuirse al ánimo, y no propiamente a la imaginación, la unidad de la acción. El ánimo es la función unificadora de la imaginación, en el sentido de producir en ella la unidad de la acción puesta por él en la secuencia pura de lo uno después de lo otro de las representaciones. El ánimo proporciona unidad al tiempo en la imaginación. Sin embargo, mostrar cómo es posible esto, sólo podrá hacerse una vez se haya examinado el significado del tiempo, y el carácter esencialmente temporal de las representaciones, pues hasta ahora Kant se limita a decir que la imaginación es una función del ánimo y no del entendimiento. El ánimo contiene en sí la actividad en el sujeto que pone en acción la imaginación.

En su manuscrito posterior,[118] por el contrario, afirma que la imaginación es *una función del entendimiento*. Este cambio a favor del entendimiento podría carecer de la más mínima importancia para una interpretación de la crítica de la razón pura, es más, podría pensarse que la función inherente al ánimo sería una inconsecuencia de su pensamiento o bien, una desviación que él mismo se encarga de rectificar más tarde. De modo que pretender ver en el ánimo una función unificadora, y no meramente una facultad psicológica, que Kant mismo quiere desterrar de la crítica, equivaldría a persistir en el mismo error, en una desviación causada quizás por un pequeño lapsus. Al parecer, todo se inclina en favor del entendimiento, pues Kant introduce la síntesis de la imaginación con respecto al ánimo dentro de la analítica trascendental, cuya tarea consiste en esclarecer la propia facultad del entendimiento, y más concretamente, en la analítica de los conceptos, en donde se trata de la procedencia de los conceptos puros del entendimiento de acuerdo con su contenido a priori, esto es, en su posible relación con los objetos. Este contenido es producido por la acción generada en la síntesis. Las síntesis es una obra de la imaginación, y ésta, una función del ánimo. Entonces, ¿es un error pensar que el ánimo posibilita la función del entendimiento y que en él tiene lugar la unidad de las fuentes del conocimiento, en tanto vincula la multiplicidad dada con la unidad pensada a través de una síntesis?

---

118 Cf. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. por R. Schmidt, p. 116, nota 4.

Sin la función del ánimo, anota Kant, no podríamos lograr ningún conocimiento. El ánimo es un presupuesto originario para la posibilidad del conocimiento por ser no sólo el intuir y el pensar fuentes fundamentales del ánimo, sino también la imaginación. Si en la síntesis se produce el contenido del que debe disponer el pensar para ser posible la relación con el objeto, al ánimo le compete la relación de la imaginación con el pensar. Igualmente, hace posible la síntesis de lo múltiple a través de la imaginación. Para Kant, la imaginación es una "facultad de las intuiciones, aún sin la presencia del objeto".[119] Ella es referida expresamente a la intuición. Y a ésta corresponde la actualidad del ser dado. La actualidad confluye en la presencia del objeto a la que está destinada la intuición. Por tanto, a ésta concierne la "presencia real del objeto".[120] La imaginación, en cambio, no está sujeta a esta presencia ni tampoco puede ponerse en acción sin resistirse a ella. Pero, ponerla en acción implica una potencialidad que actualice la presencia e imponga al objeto presente de la percepción las formas puras de la intuición. Sin dicho prerrequisito, el conocimiento dependería exclusivamente de la percepción de algo aquí y ahora, desprovisto totalmente de una relación con un pasado y un futuro. La potencialidad inherente al ánimo posibilita la libre acción de la síntesis imaginativa en la presencia de ahoras, esto es, en el tiempo. El ánimo permite el tránsito de una representación a otra, sin que ellas se encuentren sometidas a la percepción directa de las cosas. Precisamente por ello puede aprehenderlas con miras a una identidad en el sujeto, en lugar de apresarlas simplemente como una otredad desprovista por completo del vínculo que las unifica entre sí. De ahí que, para Kant la función del ánimo sea una condición imprescindible del conocimiento.

Pero anota igualmente que la imaginación es una función ciega del ánimo, *de la que rara vez tenemos conciencia*. No es evidente de suyo que ella sea una condición originaria del conocimiento y se la caracterice al mismo tiempo como ciega. Como a una con ello Kant menciona la conciencia, pareciera que esta ceguera se deba precisamente a su ausencia. Sin embargo, la razón es otra, a saber, la vacilación

---

119 *Anthropologie*. Ed. Acad. T. VIII, § 28.

120 CRP, A 50, B74.

de Kant de enraizar decididamente la subjetividad en una facultad diferente a la razón pura. Y no obstante, las tres fuentes originarias se fundan en el ánimo. Por eso, en lugar de buscar obstinadamente luz en la forma analítica de la autoconciencia, sin desconocer su postura para Kant en el sujeto, es preciso descubrir en el ánimo la mismidad de la subjetividad en el sentido de la potencialidad de la actividad sintetizadora, como aquello recién en lo cual puede establecerse la autoconciencia en cuanto tal.

Inmediatamente después de introducir la síntesis, la imaginación y el ánimo, anota Kant: "Sólo que llevar esta síntesis *a conceptos*, es una función que corresponde al entendimiento, y que es el único que nos procura el conocimiento propiamente dicho".[121] Llevar la síntesis de la imaginación a conceptos es una función que corresponde al entendimiento. Una vez se entiende la síntesis se realiza el conocimiento como tal, es decir, éste se ejecuta sobre la base de la multiplicidad dada y de la actividad sintética de la imaginación. De esta forma, culmina el camino trazado y se evidencia bajo qué condiciones es posible realizarlo. "La *síntesis pura, representada en general*, proporciona ahora el concepto puro del entendimiento".[122]

Antepuesto a estos conceptos se halla una síntesis pura de una multiplicidad pura, espacio y tiempo. Los conceptos puros del entendimiento tienen lugar cuando esta síntesis es representada en general, esto es, cuando la representación determina la multiplicidad pura de las representaciones dadas en la intuición, unificada por la acción de la síntesis. Esta unificación es representada en su unidad por el concepto. *Llevar a conceptos* significa: dotarlo del contenido a priori que produce la síntesis. Puesto que con ello los conceptos puros se constituyen como tales, éstos tienen su procedencia en la unidad sintética de lo múltiple, más bien que en la función lógica del entendimiento. La tarea del entendimiento consiste en llevar a sus representaciones un contenido trascendental "mediante la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general".[123]

---

121 A 78, B 103.

122 A 78, B 104.

123 A 79, B 104.

La posibilidad de los conceptos puros del entendimiento se arraiga en la unificación sintética ejercida por el ánimo en la imaginación, ya que de él surge la acción que en la síntesis de la imaginación produce un contenido a priori.

De este modo, Kant esboza el origen de los conceptos puros del entendimiento, pero en lugar de explorar este origen, y de mostrar cómo es posible la acción por la cual el entendimiento plasma un contenido trascendental en sus representaciones, opta por exponer la tabla de las categorías con miras a la forma lógica del entendimiento, restando importancia al camino trazado por él antes de dicha exposición. A pesar de ello, ha señalado ya la retrospectiva hacia la que tenemos que dirigirnos con el fin de descubrir la procedencia de los conceptos puros del entendimiento. En ella se expresa claramente que a estos conceptos pertenece un contenido que no puede proporcionar la función lógica del entendimiento. Urge esta mirada retrospectiva porque en el origen de tal contenido se funda la posibilidad trascendental de la relación con los objetos.

La introducción de una acción diferente a la del pensar, de una función distinta del entendimiento, de una unidad que no se identifica con la unidad formal de la reflexión, indica la imposibilidad de fundar analíticamente el conocimiento, pero también la dirección en la cual deben buscarse los presupuestos que lo hacen posible. El descubrimiento de los soportes de una acción sintética, pone de manifiesto el primado de la deducción subjetiva como fundamento de la objetividad. Además, permite ver algo igualmente esencial: la precedencia de la función del ánimo sobre la conciencia. Somos concientes de las reglas, de los conceptos puros, mas no de la actividad sintética generada por el ánimo. Sin embargo, ella es lo primero en lo que tenemos que orientarnos *si queremos juzgar el origen de nuestro conocimiento*. En dicha preconciencia se funda el contenido de los conceptos que Kant llama *conceptos puros del entendimiento*.

Significado de la acción en la doble acepción de causalidad

Kant afirma escuetamente que la síntesis es una acción. ¿Qué entiende con esta afirmación, en qué sentido incorpora la acción en la síntesis, y cuál pueda ser su significado

dentro de la deducción? son preguntas que no plantea, tampoco da indicios para una posible respuesta. Los intérpretes de Kant poco o nada dicen acerca de ello. A pesar de todo lo anterior, hay que hacer de esa afirmación tema de reflexión, antes de entrar a interpretar la deducción a la luz de la síntesis. Con ello se busca descubrir no sólo la función de la acción dentro de la síntesis en su triple acepción: aprehensión, reproducción y reconocimiento, sino también el vínculo necesario que hay entre éstos. Con este fin, primero se tratará de abordarla en algunos textos diferentes al de la deducción, en donde ha sido tematizada, para entrar luego y con base en ellos, a interpretarla en ella.

Desde sus primeros escritos, Kant se encuentra con el concepto de acción, en conexión con los fenómenos de la naturaleza, pero también como "acción de la reflexión".[124] En sus posteriores escritos, precríticos, no se limita a relacionarlos entre sí, sino que también ya deja entrever la primacía de la última sobre la primera.[125] El hombre ejecuta alguna acción por principios internos, no por causas externas y sólo por ello está en condiciones de producir una "acción libre".[126] Esta concepción, luego es determinante en la crítica.

Los capítulos que en la crítica aluden a la acción en conexión con los casos anteriores son: el de *la segunda analogía de la experiencia* y el de *la tercera antinomia de la razón*. En éste debe buscarse un concepto de acción que corresponda a una síntesis que precede tanto a la receptividad sensible como a la acción del pensamiento, porque ahí Kant aborda el concepto de acción en conexión con el concepto de verdad trascendental, que sirve de base a la constitución del conocimiento sintético a priori. Él introduce la acción con relación a la causalidad y en contraposición a la de la naturaleza.

La lucha interna que la razón sostiene consigo misma, se anuncia esencialmente entre la idea cosmológica de libertad y la de causalidad de la naturaleza. En éstas se pone

124 *Historia General de la Naturaleza (1755)*. Ed. Acad., T. I, tercera parte, p. 355.

125 *Reflexión* 3858. Ed. Acad., T. XVII.

126 *Nova dilucidatio*. Ed. Acad., T. I, p. 400.

de manifiesto "las escenas de la discordia y disensión que ocasiona este conflicto de leyes (antinomia de la razón pura)".[127] La aspiración de la razón a lo incondicionado crea en ella un conflicto provocado por un preguntar "con el cual debe tropezar necesariamente la razón humana en su camino".[128] La tercera antinomia presenta la escena en la que la libertad es puesta en camino, y la razón humana se halla *inevitablemente sujeta* al conflicto. Su tesis y antítesis rezan respectivamente:

> La causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de la que puede derivarse la totalidad de los fenómenos del mundo. Para explicarlos hay que suponer necesariamente una causalidad por libertad. No hay ninguna libertad, sino que todo cuanto sucede en el mundo obedece simplemente a leyes de la naturaleza.[129-130]

El camino a la libertad, su punto de partida y la necesidad de su postura, se anuncian en la prueba de la tesis. Su punto de partida es el supuesto de que sólo habría causalidad conforme a la naturaleza, según la cual a lo que sucede precede un estado al que sigue inevitablemente de acuerdo con una regla. Pero así mismo, el estado anterior es algo que ha sucedido y devenido en el tiempo lo que no era, por cuanto, en el caso de que dicho estado hubiera sido siempre se anularía su secuencia, y el suceso sería en el fondo algo en y por sí mismo, y el estado habría sido siempre. De aquí se infiere, que el ser causa de la causa es un suceder que se remonta a su vez a una anterioridad que igualmente ha sucedido, y cuyo principio es siempre subordinado a uno más temprano, razón por la cual no hay nunca un *primer principio* en la secuencia de procedencia de las causas y, consecuentemente "ninguna completitud".[131] Pero según la ley de la naturaleza en cuestión, nada sucede sin una causa determinada a priori de manera suficiente, lo cual implica una causalidad *en su generalidad ilimitada*, y no

127 A 407, B 434.

128 A 421, B 449.

129 A 444, B 472.

130 A 445, B 473.

131 A 446, B 474.

solamente una causalidad que no conduce a un primer principio ni puede contener en sí la completitud incondicionada de los fenómenos. En consecuencia, la causalidad según la naturaleza no puede ser la única. Entonces, debe suponerse necesariamente otra cuya causa no sea determinada por una anterior, sino que determine por sí misma el principio de la secuencia de los fenómenos que transcurre conforme a las leyes de la naturaleza. Este originarse desde sí mismo es la *espontaneidad absoluta* de las causas, esto es, la *libertad trascendental* que sobrepasa la secuencia de las causas de la naturaleza, sin la que ésta nunca podría completarse.

De acuerdo con la introducción del nuevo concepto de causalidad, la acción tampoco puede restringirse a la secuencia de fenómenos. Ella pertenece también a la idea trascendental de la libertad, en tanto ésta constituye todo el contenido "de la espontaneidad absoluta de la acción como el fundamento propio de la imputabilidad".[132] Por tanto, debe pensarse la acción con relación al principio a partir de sí mismo, es decir, la libertad como un punto de partida de la acción.

El fin de la tesis anuncia el comienzo de la antítesis, que en su dirección contraria conduce a afirmar el inicio de aquella y, con ello, la exclusión de la libertad de la causalidad. Según la antítesis, en lugar de una causalidad por libertad, todos los sucesos del mundo se producen por la actualidad de un encadenamiento infinito de causas. Según eso, no puede presentarse entonces una causa que a su vez carezca de causa. La causalidad así pensada no estaría precedida por nada en virtud de lo cual la acción que sucede sea determinable aún por leyes constantes, según las cuales, todo lo que sucede tiene una causa. Pero si se mira el mundo como existente en sí, en la causalidad negada por la antítesis tiene lugar un principio de acción que como tal presupone un estado en el cual la causa aún no entra en acción. Este *primer principio* es un principio *dinámico* que produce la acción y cuyo estado no tiene conexión alguna de causalidad con el estado precedente que pudiera servirle de causa y se siguiera de él. Por tanto, el supuesto de una libertad trascendental, con ello, suprimiría la ley causal, y puesto que

---

132 A 448, B 476.

ésta posibilita la unidad de la experiencia, con la libertad trascendental se trataría de una causalidad que en nada concerniría a la experiencia, y por eso sólo podría ser considerada como "una cosa vacía del pensamiento".[133]

En atención a las leyes de la naturaleza, la libertad ciertamente *libera* de la *coacción*, pero a costa de renunciar a servir de guía a reglas que posibilitan la experiencia, ya que si interviniera en el transcurrir del mundo en lugar de las leyes de la naturaleza, una ley de la libertad tan sólo podría ser naturaleza. En consecuencia, no hay libertad alguna. En todo lo que sucede rige la omnipotencia de la naturaleza.

De este modo, libertad y naturaleza, esto es, un concepto de la razón y un concepto determinado del entendimiento, protagonizan la "discordia de la razón consigo misma".[134] Por un lado, se busca la procedencia de los sucesos en causas cada vez más remotas, por el otro, se estudia una causalidad incondicionada que actúa por sí misma. La razón se ve abocada a una totalidad incondicionada, pero al mismo tiempo debe restringirse a las reglas de la experiencia; quiere extender su jurisdicción más allá de todos los límites de la experiencia y ascender siempre de lo condicionado a la condición, pues la determinación de tales límites jamás podrá proporcionarle satisfacción alguna. Pero se ve obligada a atenerse a principios de la experiencia, pues sólo así puede lograr seguridad sobre sí misma. La razón se mueve necesariamente entre estos dos lados antagónicos, sin que pueda desarraigarse de ellos ni suprimirlos.

A los lados antagónicos que se oponen y confrontan pertenece una distinción necesaria al interés de la razón pura, a saber, la distinción entre los fenómenos y las cosas en sí, la cual resulta decisiva para la solución de la antinomia, porque de no distinguirse sería imposible "salvar la libertad".[135] Con base en esta distinción se trata de saber si la libertad y la naturaleza son conciliables entre sí, si pueden tener lugar al mismo tiempo en una relación diferente en

133 *Ibid.*

134 A 464, B 492.

135 A 536, B 564.

uno y el mismo acontecimiento. Con miras a una respuesta, Kant distingue el fenómeno, lo que no se muestra en sí, de lo inteligible, lo que se muestra en sí y es por tanto desconocido para nosotros. Si bien esto inteligible no es ningún objeto de la facultad sensible, puede ser causa de los fenómenos. Lo que a pesar de ser desconocido para nosotros sirve de soporte al fenómeno es el objeto trascendental. De ello resulta en la causalidad de tal objeto un doble lado, a saber, lo *inteligible*, conforme a su acción como cosa en sí, y lo sensible, según los efectos del mismo como fenómeno en el mundo sensible. La doble relación del fenómeno, a saber, con otros fenómenos y con causas inteligibles, abre la posibilidad de apresar el carácter empírico y el inteligible, impresos en las diferentes relaciones de causalidad. Ambos caracteres convergen en uno y el mismo efecto. A éste se orienta tanto la causalidad de la naturaleza como la causalidad a partir de la libertad, y como tal debe permitir una doble relación causal, el efecto de la naturaleza y el efecto de la libertad. "El efecto puede considerarse por tanto como libre con respecto a su causa inteligible y, sin embargo, al mismo tiempo como resultado de los mismos con respecto a los fenómenos, en virtud de la necesidad de la naturaleza".[136] La solución de la antinomia supone la posible unificación de ambas causalidades, a las cuales corresponde el mismo efecto, esto es, el fenómeno,[137] aunque considerado de manera diferente.

Con respecto a la determinabilidad causal de los sucesos de la naturaleza, en la cual la causa como precedente, o sea, como el estado determinado temporalmente, tiene de nuevo su causa, el fenómeno se encuentra en relación con otros fenómenos que preceden y suceden en el tiempo. Pero así como tal determinalidad supone una espontaneidad absoluta, a todos los fenómenos les pertenecen principios que no son a su vez fenómenos.

> Pues, dado que estos [fenómenos], no siendo cosas en sí, deben tener por fundamento un objeto trascendental que los determine como representaciones, nada impide que, además de la propiedad mediante la cual aparecen,

---

136 A 537, B 565.

137 A 544, B 572; A 549, B 577.

> no hayamos de atribuirles también una *causalidad* que no sea fenómeno, a pesar de que su efecto se encuentre también en el fenómeno.[138]

Se considera el fenómeno con relación a otro fenómeno, o bien con relación a lo que le sirve de base, a saber, el objeto trascendental. El objeto trascendental = X es lo desconocido en sí para el conocimiento humano. El fenómeno es la propiedad de este objeto desconocido en tanto aparece. Pero tal X en cuanto aparece no es lo que se muestra en sí. El objeto trascendental = X es, no un objeto sensible, sino el objeto inteligible con el cual debemos relacionar necesariamente todos los fenómenos. A la relación necesaria entre un suceso y el estado precedente debe corresponder el objeto trascendental o la relación con el objeto trascendental. Según Kant, nada impide adjudicarle a este objeto una *causa inteligible;* o sea, al objeto válido para mí como fenómeno en el mundo sensible, corresponde un objeto trascendental que tiene como facultad una causalidad inteligible. De aquí resultan dos causalidades diferentes a partir del doble carácter del fenómeno y la posibilidad de su unificación.

El fenómeno como lo que aparece está referido a lo que no aparece y es determinado por él. Lo que no aparece es un objeto inteligible. Sobre éste se establece la posibilidad de una causalidad inteligible. Ésta, a diferencia de la causalidad de la naturaleza, no está determinada por el tiempo, pues su carácter no es sensible. Por eso, el concepto de acción que en ella interviene también tiene que ser de otra índole. "Por consiguiente, todas las acciones de las causas de la naturaleza en la secuencia del tiempo son a su vez efectos que presuponen sus causas así mismo en la serie del tiempo. Del vínculo causal de los fenómenos no cabe esperar una acción originaria gracias a la cual sucede algo que antes no era".[139]

La causa inteligible posibilita una acción originaria, que consiste en que su relación con el efecto es a partir de sí misma. Esta acción tiene lugar en una causalidad incondicionada en la que no hay una regresión a una precedencia,

138 A 538, B 566; A 539, B 567.

139 A 543, B 571; A 544, B 572.

sino en la que se inaugura un principio de la serie, y en este sentido es una acción *libre*,[140] en tanto se encuentra entre las condiciones del tiempo y no sujeta al tiempo. La acción originaria es inteligible en virtud de una facultad. Esta facultad es la razón. La posibilidad de una causalidad de la razón especifica la posibilidad de una causalidad inteligible. La razón es la facultad de producir tal acción.[141] Con ello, se trata ahora de lo que puede comprenderse como producido a través de la razón, de una facultad, esto es, de un poder *(Können)* dirigido a la actividad de una producción. El efecto correspondiente a tal causalidad sigue a una *fuerza activa*, o bien a una *entelequia*.[142] El sujeto de la acción libre es autónomo, o sea, desligado tanto de lo externo como de lo interno. Bajo el dominio de la facultad de la razón, la acción se establece como la relación del efecto con un objeto trascendental. Ella es *producción* de sucesos y por ello le pertenece un carácter dinámico.

En la tercera antinomia se destacan dos acepciones diferentes de acción, correspondientes a una doble causalidad, a saber, la *acción de la causa de la naturaleza* y la *acción originaria de una causa*. Su distinción estriba en el *carácter* de la causa, el empírico y el inteligible. Con el empírico no se quiere decir que como relación del sujeto de la causalidad con el efecto de la acción se manifieste empíricamente, pues en dicha relación se trata de un concepto puro del entendimiento, destinado a un uso empírico. Este concepto de acción no basta sin embargo por sí mismo. Es necesario pensarlo en conexión con el concepto de la razón de una causalidad incondicionada en la cual se representa una acción originaria, libre, de acuerdo con la actividad originaria de un sujeto que actúa libremente, orientada, no inmediatamente a un objeto sensible, sino a uno inteligible = X, esto es, con respecto a lo que se manifiesta en sí mismo en el fenómeno, ya que en esta relación originaria se funda la autoactividad espontánea del sujeto y logra su status trascendental. La acción no se orienta primariamente a la actualización de una facultad sino a la dinamicidad con la que el ánimo pone en actividad el sujeto

---

140 A 551, B 579.

141 A 550, B 578.

142 Véase *Reflexión* 3856, Ed. Acad., T. XVII, p. 314.

de la acción espontánea. La acción se funda en la actividad trascendental del ánimo.

La síntesis como actividad originaria del ánimo

Cabe preguntar ahora: ¿corresponde la sintética a una causa de la naturaleza o a la originaria? ¿O debe entenderse como algo completamente diferente de ambas? No puede identificarse con la primera porque se introduce con respecto a un determinado concepto puro del entendimiento, y la sintética es precisamente un presupuesto para pensar la unidad inherente a la constitución de los conceptos puros del entendimiento en general. Es preciso pensar la sintética en correspondencia con una causalidad inteligible y, por tanto, como una originaria. En qué sentido lo sea, es una tarea que debe emprender la presente interpretación. Kant introduce la con respecto a la síntesis y por eso hay que abordarla con base en este concepto.

La síntesis media entre la multiplicidad de representaciones dadas en la intuición y la unidad de lo múltiple pensada mediante el concepto, de tal modo que señala el tránsito de la primera a la segunda. La multiplicidad de representaciones dadas en la intuición no es entonces representada como tal directa, inmediatamente. Para ello es necesario que sea primero recorrida, recibida y enlazada. La síntesis expresa un vínculo entre las diferentes representaciones que antecede al pensamiento y apresa la receptividad de lo múltiple. La espontaneidad corresponde en primer término a la síntesis por ser la condición para que la multiplicidad dada, ofrecida por la intuición, sea llevada a la unidad por medio de la función del entendimiento. Si la espontaneidad de la síntesis va más allá de la receptividad intuitiva y antecede a la función unificadora del entendimiento, es menester averiguar si se origina subjetivamente por medio de otra facultad cognoscitiva, o si su producción debe rebasar el plano subjetivo.

La síntesis pura de una multiplicidad pura es una acción. "Entiendo por síntesis la de añadir diferentes representaciones unas a otras y de comprender su multiplicidad

en un conocimiento".[143] La síntesis es la que recorre una a una las representaciones. Con el recorrido se piensa en un tránsito. Este tránsito supone un abandono y una aspiración. El recorrer es un *poder* transitar de una representación a otra. Este poder las pone en . La espontánea de la síntesis recorre, recibe y enlaza lo múltiple, disponiéndolo así para ser pensado; de este modo, permite avanzar de la representación anterior a la siguiente en la medida en que esté dotada de una potencialidad que posibilite el transitar mismo de la representación. Lo que potencia la es la autoactividad *(Selbsttätigkeit)* del sujeto, una actividad a propósito, que no tiene un carácter subjetivo, como la que ella produce, en el sentido de que no es generada por el sujeto mismo, sino por lo incondicionado, a lo cual tiende por su propia naturaleza, y que lo constituye propiamente como subjetividad. La actividad originaria mediante la cual es producida la de recorrer, recibir y enlazar lo multiple previamente, evidencia claramente por qué lo incondicionado es el horizonte con miras al cual puede constituirse el conocimiento sintético a priori; y por qué el ser libre, inherente a la autoactividad del sujeto, posibilita la integración de las facultades que lo producen.

La síntesis como unificadora es una función del ánimo. Su espontaneidad reside en la actividad libre del ánimo. Es preciso pensar en la síntesis un *poner*. El poner es el principio directriz que rige y orienta la . Anota Kant, sólo comprendemos de las cosas lo que ponemos previamente en ellas. El poner es un poner del ánimo. El ánimo produce la sintética necesaria para la constitución del conocimiento. Expresa la dinamicidad impresa en la actividad originaria que produce la de la síntesis. La actividad que pone en el representar y posibilita previamente su vínculo, se efectúa cuando el ánimo es afectado espontaneamente por un objeto trascendental = X. Por la constancia de tal afección originaria, la adquiere su carácter de continuidad, pero también su ser libre, pues no está sometida ni a la receptividad de la sensibilidad ni a la espontaneidad del entendimiento.

---

143 A 77, B 103.

La actividad espontánea del ánimo pone la multiplicidad dada en la intuición a disposición de la determinación del pensamiento, en virtud de la que dicha actividad desencadena al ser afectado espontáneamente. La sintética adquiere precisamente su carácter *trascendental* a causa de la dinamicidad de la correspondencia entre ánimo y objeto. Y es libre por hacer el llamado a un origen, cuya espontaneidad se arraiga en la autoactividad que caracteriza la subjetividad en cuanto tal.

Exponer en detalle esta fundamentación supone desentrañar, con base en los elementos anteriores, la constitución a priori de los diferentes modos en que es expuesta la síntesis en el despliegue de la deducción trascendental. Antes de emprender esta tarea era necesario hacer primero un recorrido por los diferentes estadios de la crítica, para poder abordar y comprender el soporte ontológico de la deducción. De esta manera se evidencia al mismo tiempo la imperiosa necesidad de interpretar dicho capítulo a la luz de la intención dominante de la crítica de la razón pura: la pregunta por las condiciones de posibilidad de un conocimiento sintético a priori. Realizar tal recorrido con este fin, haría perder de vista el propósito mismo de la deducción. Sin embargo, lo que en realidad se quiere hacer con este estudio *preparatorio* es en el fondo una elaboración de la *situación hermenéutica,* consistente en el trabajo que es necesario llevar a cabo para ganar la perspectiva que permita vislumbrar las condiciones ontológicas que posibilitan interpretar el capítulo de la deducción conforme a la constitución de la subjetividad en cuanto tal. Dicha empresa pone a la vez de manifiesto la vana pretensión de comprenderlo aislada y herméticamente a pesar de los sutiles y refinados instrumentos lógicos empleados con frecuencia por los especialistas.

Fundamentación de la unidad de los tres modos de síntesis en virtud de la actividad trascendental del ánimo

Los modos de síntesis y su correspondencia con las facultades cognoscitivas del ánimo

La primera versión de la deducción trascendental consta de tres secciones. La primera de ellas (§§ 13-14) es común en ambas ediciones, salvo un último párrafo (A 94-95) que luego es reemplazado por tres más (B 127-129). La segunda sección, *acerca de los principios a priori de la posibilidad de la experiencia* (A 95-114), contiene la deducción subjetiva. La tercera, *acerca de la relación del entendimiento con los objetos en general y de la posibilidad de conocerlos a priori* (A 115-128) presenta la deducción objetiva. Sin embargo, esta rígida oposición no corresponde realmente a lo que en ella se realiza, dado que lo subjetivo a priori se constituye como tal en virtud de su previa relación con el objeto y lo objetivo es impensable sin las condiciones a priori del conocimiento.

En la redacción de 1787, Kant remplaza la segunda sección de la primera versión por una nueva (B 129-169), en la que desaparece por completo la deducción subjetiva.

En lugar de la tercera sección, en la segunda versión aparece una deducción objetiva cuyo planteamiento y contenido son enfocados de manera diferente, pero no por el hecho de que Kant haya visto la necesidad de una revisión de un planteamiento esencial de la primera versión, sino porque precisamente había realizado en ella una tarea de fundamentación que no requería de una repetición. La orientación de su nuevo contenido supone el enfoque y ejecución de la primera redacción, particularmente de la segunda sección, la deducción subjetiva, denominada *patchwork*,[1] por su falta de unidad. Pero si ésta no se encuentra expresamente en ella, justamente por eso hay que buscarla, en lugar de omitir sin más la primera versión de la deducción, o de obviarla, como si la fundamentación que ella contiene fuera algo comprensible de suyo.

La deducción subjetiva gira en torno a la síntesis. En esta última se genera el problema central de la deducción trascendental, por cuanto con base en ella se responde a la pregunta, *cómo* se constituye la relación del conocimiento trascendental con el objeto trascendental. La parte subjetiva contiene tres tipos de síntesis: aprehensión, reproducción y reconocimiento. Según Kant, éstas deben servir de guía a las fuentes subjetivas del conocimiento, o sea, respectivamente, a la intuición, imaginación y apercepción. Por esta razón, la unidad que debe buscarse en tales modos de síntesis no puede hallarse en una facultad cognoscitiva determinada, sino en el vínculo trascendental entre ellas, por tanto, en la actividad mediante la cual se produce de antemano la correspondencia del objeto con nuestro conocimiento.

Sin embargo, en principio Kant no indica el rumbo por el que deben guiarse los tres modos de la síntesis. Este rumbo sólo se vislumbra en la síntesis del reconocimiento, en tanto introduce en ésta la noción de "objeto trascendental", a la que debe dirigirse originariamente nuestro conocimiento. Antes aborda tales modos, de tal forma que los expone escuetamente en su aspecto empírico y puro, y pasa abruptamente del primero al segundo. Este paso, y el modo en que se funda, es algo oscuro. A pesar de ello, debe emprenderse dicha tarea, y mostrarse además la conexión

---

1 Wolff, *Op. cit.*, p. 85.

interna entre los diversos modos de síntesis, por cuanto en su unidad constituyen, de acuerdo con las fuentes originarias del ánimo, la posibilidad de la relación con el objeto, y la objetividad en general.

Los diversos modos de síntesis en su interrelación remiten a una unidad previa, sin la cual no sería posible la referencia a los objetos. Proyectar tal unidad implica no sólo la inserción de una acción espontánea sino también la fundamentación de ésta, que constituya la posibilidad de unificar las facultades subjetivas en un conocimiento, conforme al cual pueda o-ponerse algo como objeto. Precisamente porque esta relación debe poner de manifiesto la unidad de la síntesis, y se establece en la deducción subjetiva, ésta no puede ser meramente *subjetiva*, pues en sí misma encierra los presupuestos de la objetividad. La parte subjetiva de la deducción es tan objetiva, como subjetiva su parte objetiva. Ambas coinciden en ser a partir de un sujeto, y en este sentido son subjetivas. El conocimiento del objeto radica en las condiciones de posibilidad de la unidad de las tres síntesis, en la cual se reúnen las fuentes subjetivas del ánimo. No puede decirse entonces que la deducción subjetiva sólo abordaría la parte *subjetiva* del sujeto, y la objetiva su parte *objetiva*. La distinción entre ambas estriba más bien en que, mientras la primera se caracteriza por una vía ascendente, en la que se parte de la multiplicidad dada en la intuición y se termina en la apercepción trascendental, la segunda se caracteriza por una vía descendente en la que se sigue el camino inverso. La vía descendente de la parte objetiva es la *aplicación* de la vía ascendente. La parte subjetiva es el presupuesto de la vía descendente. La razón de ello está en que en la deducción subjetiva se encuentran las condiciones que permiten responder a la pregunta por la posibilidad de un conocimiento sintético a priori. Además, la deducción subjetiva debe mostrar *cómo* el conocimiento objetivo puede ser encauzado por las facultades subjetivas, o sea, *cómo* es posible que el conocimiento sea conocimiento de un objeto. Por eso, es tarea determinante de la deducción preguntar, qué debe ser originariamente un objeto para un sujeto cognoscente, para que tenga lugar el conocimiento en él.

Con este fin, Kant pretende penetrar en los primeros orígenes de los que emerge la posibilidad del en-

tendimiento humano. Y al mismo tiempo es consciente de las grandes dificultades que acarrea emprender una *investigación tan necesaria.*[2] Por eso, antes de comenzar la exposición de las tres síntesis escribe una *advertencia preliminar* en la que se dirige al lector, no para instruirlo, sino para prepararlo en los cuatro números que integran la deducción subjetiva. Tan sólo en la tercera sección espera presentarle una explicación sistemática. "El lector no debe, pues, desmayar hasta llegar a este punto, por una oscuridad inevitable al comienzo de un sendero virgen y espero, ha de quedar completamente ilustrado en la sección siguiente".[3] De manera similar se refiere a las *inevitables dificultades* presentes en la necesaria precedencia de la deducción trascendental antes de emprender el camino de la razón pura. "Es también preciso que antes se haga cargo muy claramente de sus inevitables dificultades, para que no se queje después de la oscuridad en que el asunto mismo está envuelto, y para que no desmaye demasiado pronto por los obstáculos que hay que vencer".[4]

La síntesis aprehensiva en el tiempo

En la intuición es aprehendida una multiplicidad. La multiplicidad es una multiplicidad de representaciones. Independientemente de su procedencia o contenido, éstas son de carácter esencialmente temporal. Miradas desde lo representado en ellas, la multiplicidad de las representaciones está constituida por intuiciones empíricas, dando lugar a una aprehensión empírica. En cambio, de acuerdo con la forma pura de la intuición se implanta en la aprehensión la condición formal del tiempo, sobre cuyo fondo se establece una aprehensión pura.

En este primer modo de síntesis Kant muestra, aunque de manera escueta y oscura, no sólo *que* sino también *cómo* debe ser ordenada, enlazada y relacionada la multiplicidad pura, esto es, aprehendida, para poder ser representada finalmente como tal por el pensamiento; lo cual sirve, según

---

2 A 98.

3 *Ídem.*

4 A 88-89, B 121.

él, de fundamento para todo el ulterior desarrollo de la deducción. Por ello, es necesario aclarar por qué, y en qué sentido habla aquí de un fundamento de la deducción. Si bien Kant no da mayores explicaciones, sobre lo dicho por él puede extraerse que dicha fundamentación tiene que ver con el tiempo, en tanto, como la forma del sentido interno, es atribuido necesariamente a toda representación. Mas, esta multiplicidad permanecerá indistinta e incomprensible hasta tanto no se introduzca en el ser dado de la afección una actividad espontánea por medio de la cual el representar receptivo sea puesto a la luz de una aspiración y un abandono, y con ello, de un poder de separación que posibilite la unificación de las diferentes representaciones dadas en el tiempo. El ánimo representa dicho poder, posibilita la síntesis de la aprehensión en la intuición, o sea, el ordenamiento, enlazamiento y relación de lo múltiple en el tiempo, por cuanto *pone* en acción la representación de lo uno después de lo otro. Evidenciar, lo anterior supone naturalmente abordarlo en detalle desde el sentido interno y la aprehensión pura.

Sentido interno, afección empírica de sí mismo y tiempo

El tiempo es el plano sobre el cual Kant traza la aprehensión. Por eso, abordarla implica considerarlo en su estructura interna, si bien sólo con miras a su posterior interpretación dentro de dicha síntesis. El primer párrafo de la *aprehensión* afirma sin más que toda representación en cuanto determinación del ánimo pertenece al sentido interno, y en consecuencia, está sujeta a la condición formal del tiempo; e igualmente, que el ordenamiento, enlazamiento y relación de lo múltiple, se lleva a cabo sobre la base del tiempo. En términos similares Kant se pronuncia al respecto en el parágrafo 6c de la estética trascendental, donde señala que el tiempo es la forma universal de todos los fenómenos, tanto de los estados psíquicos como de los físicos. Todas las representaciones tomadas en sí mismas, esto es, independientemente de lo representado en ellas, y a pesar de las diferencias esenciales entre ambos estados, se suceden unas a otras en el tiempo. Y si esto es así, también el tiempo es la forma de lo representado.

El carácter esencialmente temporal de las representaciones, y la acción sintética de la aprehensión ejercida sobre y a partir del ámbito del tiempo, señalan, además de la generalidad del problema, la forma en que debe abordarse. En dicho ámbito se destacan dos términos que, a pesar de ser simplemente mencionados, son imprescindibles para la comprensión del tiempo, a saber, el *sentido interno* y el *ánimo*. Sobre ellos se tendrá que volver reiteradamente y desde diferentes conexiones, pues entre otras cosas, la representación, independientemente de lo representado en ella, es una determinación del ánimo y se halla ligada inmediatamente al sentido interno cuya forma es el tiempo. Antes de entrar al análisis expreso de la aprehensión y con este fin, se debe estudiar el sentido en que ambos términos se insertan en la estructura interna del tiempo.

Además de relacionarnos con las cosas, también nos relacionamos con nosotros mismos. El *sí-mismo* mencionado en la relación que sostenemos con nosotros mismos se establece a nivel de la autoconciencia, sin ser empero exclusivo de ella, pues se instala igualmente en el plano de la sensibilidad. Ambos involucran un sí-mismo, mas ninguno lo genera o se deriva del otro. Es preciso entonces preguntar por el lugar de arraigamiento del sí-mismo, por cuanto con relación a éste se constituye la subjetividad propiamente dicha. Para acometer de lleno esta problemática, primero debe fijarse el rumbo y luego ponerse en camino hacia ella, con base en el significado del sí-mismo enclavado en el sentido interno y en el tiempo.

Kant localiza el tiempo en la sensibilidad, y por eso hay que comenzar por rastrear en ella los elementos que integran la relación del sujeto consigo mismo. En su trasfondo aparece en primer término el sentido interno. "El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, es decir, del intuirnos a nosotros mismos y de nuestro estado interno".[5] Por el sentido interno intuimos el objeto que somos nosotros mismos, es decir, hace de nosotros mismos objetos de nuestras propias representaciones. La intuición de nosotros mismos puede ser tanto externa como interna, la primera se da cuando me intuyo a mí mismo en el espacio como cuerpo. En cambio, en la intuición interna de nosotros

5 A 33, B 49.

mismos se excluye inmediatamente toda forma o contenido espacial, y nos ponemos en relación con algo de nuestro sí mismo. Al intuirme internamente a mí mismo, intuyo mis propios estados internos, en cuyo fondo hay un yo como objeto de la intuición sensible interna. "El objeto de nuestro sentido interno (yo y mis estados)".[6]

Para intuirme, representarme a mí mismo como objeto de mis representaciones, tales estados se me tendrían que aparecer, mas no me salen al encuentro como algo en sí, tampoco es la relación que tengo con el estado que se me revela lo que me es dado. Se me aparece simplemente una relación entre estados, el abandono del anterior y la aspiración al siguiente. Por tal razón el sentido interno no puede contener en el fondo nada más que la secuencia de representaciones. En la intuición interna de mí mismo, me represento yo mismo en una multiplicidad de estados que se caracterizan por ser empíricos, cambiantes, un flujo de fenómenos internos. En el sentido interno experimentamos la aparición y fluir de estas representaciones. Pero por ser su contenido empírico y lo representado de esta forma, estados que se disuelven uno en el otro, esta multiplicidad nunca puede portar mismidad alguna. Como sujeto empírico me represento a mí mismo múltiplemente sin que pueda devenir empero yo mismo. Yo mismo me represento a mí mismo siempre como otro. Mientras me limite a padecer el objeto empírico que soy yo, y sean los estados internos de mí mismo lo que me identifica y domina, sin que entonces tenga cabida la pregunta por la relación entre ellos, permaneceré sometido a la individualidad de un yo que no es mi propio yo, y que por concernir siempre a un cambiante ser otro generado simplemente en mis estados internos, bloquea por completo la otredad en la que se arraiga el sí-mismo garante de la subjetividad.

Si en lugar del mero padecimiento de tales estados y de la persistencia en ellos, se indaga por su relación, sale a flote algo diferente de los estados mismos, a saber, su múltiple ser dado uno después de otro. El ser de lo dado no son mis estados, ni su representación, sino la representación de la relación entre ellos. Por medio de esta distinción se da un paso en procura de la estructura del tiempo, por cuanto con

6 A 38, B 55.

base en ella puede entenderse que los estados del sentido interno conforman una multiplicidad arraigada en la relación de lo uno después de lo otro, en la que se pone de manifiesto el advenir de lo que se me aparece en la intuición interna de mí mismo. Haber mostrado que los estados empíricos no constituyen propiamente la dabilidad, que en ellos subyace una relación cambiante y no estática que no puede ser a su vez percibida, y cuya forma es el tiempo, es sin duda un gran logro de Kant. Su punto de partida es el sentido interno.

El sentido interno es la experiencia empírica de tales estados. "El sentido interno ve las relaciones de sus determinaciones sólo en el tiempo, por tanto, en un fluir donde no tiene lugar ninguna duración de la observación, como, sin embargo, es necesario para la experiencia".[7] En el sentido interno aparecen estados de mí mismo como objeto indeterminado de la intuición empírica. En cuanto objeto de esta intuición, esto es, de la percepción, padezco una secuencia de estados cambiantes al ser afectado por un juego de representaciones empíricas. Pero en este padecimiento los estados internos aparecen desarticulados entre sí, razón por la cual, si la multiplicidad del sentido interno debe darse y articularse en la relación de lo uno después de lo otro, no puede reducirse a la percepción de dichos estados, es decir, a la intuición empírica de mí mismo, pues para que una tal manifestación tenga lugar es menester que el sentido interno sea afectado. Los estados que se suceden en el sentido interno suponen la afección empírica de mí mismo, ya que "nos intuimos según hallamos sido *internamente afectados*".[8] El sujeto es afectado por representaciones ante las cuales se comporta pasivamente. Atenido a la afección del sentido interno permanece sumido en las impresiones cambiantes de sus estados internos. Esta intuición empírica de sí mismo es una afección interna cuya receptividad es de naturaleza sensible; mas la afección no tiene que ser necesariamente empírica, porque a diferencia de ésta, no se realiza en el sentido interno.

Así como es necesario distinguir el tiempo del sentido interno, es igualmente ineludible establecer la distinción

7 Antropología § 4.

8 B 153.

entre una afección pura y una empírica. Mientras esta última se efectúa por la impresión en nosotros de los objetos empíricos, aquélla es ocasionada por un objeto trascendental. De no distinguirse las representaciones que actúan en nuestro sentido interno del objeto que actúa sobre nuestro ánimo, el conocimiento se tornaría sencillamente imposible, por cuanto giraría en torno y se reduciría al flujo de los estados internos, en virtud de los cuales el sujeto sería un ser receptivo condicionado por ellos, y la sensibilidad se restringiría a la sospechosa experiencia de nuestro sentido interno o al mero receptar la inconstancia de lo externo. Pero con la diferenciación entre una afección pura y una afección empírica, antes que limitar la sensibilidad a lo sensible, o verla sin más como algo receptivo o pasivo, se la enfoca desde la estructura de la subjetividad, lográndose de este modo su comprensión como facultad cognoscitiva. En este desligamiento de la afección del plano de la receptividad comienza a vislumbrarse tal estructura.

Entre ambos tipos de afección se interpone el tiempo como la forma de lo dado empíricamente a partir de una afección, que si bien es interna, no se identifica con la afectividad de nosotros mismos. Como forma de las representaciones que aparecen en el sentido interno, el tiempo se arraiga en la afección de sí mismo. De esta manera, el estudio de la estructura interna del tiempo conduce del sentido interno a una afección no empírica de sí mismo.

Cómo sea posible esta afección, de qué forma sea necesario pensar el tiempo en ella, son preguntas a las que puede responderse sólo después de haber explorado el sentido interno, dado que él guarda "el secreto del origen de nuestra sensibilidad".[9] No puede concebirse la afección pura de sí mismo, sin pensar la afección empírica de sí mismo arraigada en el sentido interno, ya que es con respecto a éste como puede llegar a comprenderse que esta última afección, a pesar de ser una intuición referida a nosotros mismos, es un obstáculo que anula la posibilidad de contraponernos a nosotros mismos, y reclama por ello la modificación por parte de una afección pura en la que se determinan las condiciones de esta posibilidad. Pero el sentido interno como flujo de fenómenos internos presu-

9 A 278, B 334.

pone a su vez la afección pura de sí mismo. Puesto que el tiempo se descubre a la luz de la distinción y conexión de sentido interno y afección pura, desde éstos debe mostrarse y fundarse su estructura interna.

Tanto el tiempo como el sentido interno contienen una multiplicidad. "El tiempo, como la condición formal de lo múltiple del sentido interno y por consiguiente del enlace de todas las representaciones, contiene una multiplicidad a priori en la intuición pura".[10] En lo múltiple que ofrece el sentido interno se percibe lo dado empíricamente, esto es, nuestras propias impresiones, de tal forma que lo múltiple así percibido da cabida a una experiencia interna en la que aún no interviene la espontaneidad del pensamiento, pues no es una determinación de la reflexión intelectual, sino el producto del padecimiento del sentido interno, que se atiene a representaciones dadas por la experiencia. La secuencia subjetiva de percepciones de la multiplicidad dada en el sentido interno sólo es experimentable a posteriori. Su peculiaridad y la de lo múltiple contenido en él se pone de relieve en atención al sentimiento. También en él tiene lugar el doble tipo de afección mencionado arriba. Sin embargo, para lo que aquí interesa, basta destacar su carácter empírico.

El sentimiento es una sensación cuya representación, por referirse sólo al sujeto, es meramente subjetiva, o sea, a través de la cual no se representa ningún objeto. Por ello expresa el aspecto puramente subjetivo de una representación sin que tenga ocasión de hacerse conocimiento. Aunque en este sentido diferiría de la sensación, para lo que sigue es indiferente mantenerla.

El sentimiento sensible, determinado por el placer o desplacer, refleja el problema de la experiencia interna en la que el hombre cultivado se observa y explora a sí mismo, y logra el juego cambiante de los sentimientos. Mediante esta experiencia de sí mismo, los sentimientos son afectados internamente y sus estados de placer o desplacer, deleite o dolor, plasman lo múltiple del sentido interno. El placer o desplacer *sentidos* residen en su ser sensible.

La sensación de estados determinados imprimen en el alma dos tipos diferentes de sentimientos que se alternan,

---

10 A 138, B 177.

a saber, el desplacer del dolor, causado por el impulso a abandonar mi estado; y el placer del deleite, proporcionado por el impulso a conservarlo. Tales sensaciones están sujetas al cambio, ligado a la incesante corriente del tiempo que nos arrastra del presente al futuro, o bien, de acuerdo con el cual se abandona un estado de tiempo presente y se entra a un estado del futuro. Estos estados se intercalan entre sí y se siguen unos a otros en un suceder interno, de tal forma que al deleite siempre precede el dolor. Pero el sólo tener que abandonar un presente, aunque no se sepa hacia dónde, y se crea entrar en algo diferente, puede ser causa de agrado. El contraste y lo siempre nuevo caracterizan la alternancia de impresiones del hombre cultivado que se explora a sí mismo.

A los sentimientos de placer y desplacer sensibles, el deleite y el dolor, corresponden respectivamente dos clases individuales y privadas del tiempo, el pasatiempo *(Kurzweil)* y el aburrimiento *(Langeweile)*. La *angustiosa fatiga del aburrimiento* se funda en la vacuidad o carencia de contraste, y conduce a una contracción del tiempo. "Esta opresión o impulso a abandonar el ahora en el que nos encontramos y a pasar al siguiente, es acelerada y puede crecer hasta llegar a la resolución de poner término a la propia vida".[11] En el aburrimiento se experimenta la carencia de impresiones en la duración vacía de un lapso de tiempo hasta el punto de llegar a provocar el horror. "El vacío de sensaciones percibido en uno mismo suscita horror *(horror vacui)* y como el presentimiento de una muerte lenta, que es tenida por más penosa que si el destino corta rápidamente el hilo de la vida".[12]

A causa del estado vacuo del tiempo parece que definitivamente éste no transcurriera o se hiciera penosamente largo. En esta experiencia, se cuenta con el tiempo cuando no se tiene nada que hacer, pero también cuando se está al amparo de una situación ante la que no se tiene ninguna posibilidad de decidir.

Así como se equipara el aburrimiento con el dolor, de la misma manera se asimila el acortar el tiempo al deleite, pues mientras más rápido transcurre más nos deleitamos.

11 *Anthropologie*. Ed. Acad. T. VII, § 61.

12 *Ídem*.

En el pasatiempo quisiéramos que el tiempo se detuviera y acapararlo al vuelo. Expresa una profusión de impresiones, la abundancia de contrastes y cambios de representaciones. Con el entretenimiento se hace el llamado a un tiempo que tenga amplia duración. En el aburrimiento y en el pasatiempo se trata de representaciones subjetivas, individuales del tiempo, con miras al sentimiento de placer y desplacer, de agrado y desagrado. Su alternancia hace de este tipo de sentimientos una multiplicidad caótica y vaga, en donde se experimenta el tiempo en la relatividad de las determinaciones de sus magnitudes. "En el alma puede contener un minuto lo que un siglo en otra".[13-14]

El juego cambiante de sentimientos en la propensión de volverse hacia sí mismo, está expuesta a la ilusión del sentido interno de tomar las figuraciones o juego de representaciones por un conocimiento empírico, con lo cual el observador de sí mismo se ve fácilmente conducido a la exaltación y al delirio, esto es, a la enfermedad del ánimo. En dichos estados se hace imposible distinguir la representación misma de lo que se representa. Y en la medida en que el yo afectado empíricamente refleje sin más el sentimiento privado de sí mismo, por la experiencia interna del placer o desplacer sensibles, no puede acceder ni establecer una relación propiamente dicha consigo mismo, si bien al mantenerse dentro de dicho juego pretende albergar una realidad en sí.

Las vivencias subjetivas del tiempo ocultan su auténtica naturaleza. El tiempo no es una sensación. Hacer de él una impresión equivaldría a hacer de las ilusiones del sentido interno una realidad. Al sentirnos no sentimos el tiempo. El tiempo no es ningún sentimiento, ningún afecto, a pesar de que los estados sentidos guardan una relación con un tiempo vivencial en el que se evidencian diferentes tipos de relaciones temporales de representaciones asociadas entre

13 *Reflexión* 6398. Ed. Acad., T. XVIII, p. 705.

14 Entre las muchas leyendas que se han tejido en torno a la experiencia vivencial del tiempo está la de Dostoievski en los *Demonios* y el *Idiota*, en donde relata el vuelo de Mahoma quien recorre todos los cielos e infiernos, sostiene noventa mil conversaciones, mientras que en la realidad no transcurre más tiempo que el requerido por un jarro lleno de agua para verterse.

sí. Es precisamente la imposibilidad de hacer residir su naturaleza en la experiencia de los estados internos que ofrecen lo múltiple del sentido interno, como es el caso de la opresión acelerada registrada por ejemplo en el aburrimiento, lo que insta a pensarla de acuerdo con su forma y en consecuencia a desligarla completamente de la experiencia empírica del sentido interno.

La razón de ello está en que lo percibido en la intuición interna no es algo en sí mismo, ni su percepción la misma que la anterior, por tener lugar en un tiempo diferente. Lo percibido una y otra vez no puede ser lo mismo en cuanto tal sino algo siempre otro. La recepción de lo sensible sin embargo supone una relación que no es dada ni experimentable en el plano de la percepción. El sentido interno contiene ciertamente un agregado de percepciones, intuiciones empíricas que se suceden unas a otras, representaciones de estados anteriores y posteriores que pertenecen al ámbito vivencial del sujeto, pero lo intuido por éste no se intuye en la articulación de lo múltiple. Lo contiene, mas no lo experimenta desde sí mismo, no lo intuye estrictamente como multiplicidad, por cuanto a ésta pertenece una relación que escapa a dicha experiencia, y lo dable no puede darse propiamente en el sentido interno, puesto que la dabilidad sirve de base a la relación entre los estados que integran la multiplicidad empírica. Tan sólo alberga modificaciones de nuestros estados internos y como tal, la efectuación de algo otro.

Ahora bien, si lo múltiple dado no es dado multiplemente por el sentido interno, y en consecuencia no puede dar cuenta de una interioridad en la cual el sujeto debe contraponerse a sí mismo para poder constituir la mismidad de la subjetividad, entonces hay que preguntar por la capacidad de recibir lo que se ofrece, buscar el fundamento de la posibilidad de que lo ofrecido en la intuición se ofrezca como multiplicidad. Para ello hay que remontarse al tiempo, pues además de contener una multiplicidad pura, no nos es dado mas que como relación[15] de lo uno después de lo otro, razón por la cual lo intuido temporalmente no es en sí, sino un flujo de fenómenos internos. Cuando se hace abstracción de este contenido representado empíri-

15 B 66s.

camente se alcanza la forma previa del sentido interno, esto es, la representación del tiempo.

El tiempo es la condición en la cual se da inmediatamente lo múltiple del sentido interno en la forma de lo uno después de lo otro. Esta forma siempre representa algo con relación a la multiplicidad sensible, es decir, al objeto indeterminado de la intuición empírica, y es en cuanto tal la forma apriorística de la receptividad, en la que, como condición de posibilidad de la dabilidad en general, puede darse lo múltiple intuido internamente en la articulación de lo uno después de lo otro. Esta articulación no es puntual sino secuencial en el sentido de ser las representaciones que se articulan, estados que transcurren en el sujeto. El tiempo las determina previamente porque constituye la forma de toda representación y consecuentemente, del fluir constante representado en ella. El contenido de lo representado que se ofrece en los estados internos es un juego cambiante de impresiones que fluye en el tiempo bajo la forma de lo uno después de lo otro. De lo uno después de lo otro de las representaciones se infiere su carácter simplemente fenoménico.

Pero el tiempo no solamente es la condición formal de la multiplicidad ofrecida en el sentido interno; además contiene la multiplicidad a priori de una intuición pura. Esta multiplicidad a priori puede estar referida al contenido posible dentro del sentido interno, pero también y ante todo a una intuición pura cuyo contenido no es otro que *tiempos* en el sentido de partes de un todo infinito originario, de acuerdo con lo cual el tiempo no se consideraría simplemente como la forma de la intuición en la que algo es dado, sino igualmente como algo dado, en donde se hace abstracción por tanto del *qué* de lo dado empíricamente, y se revela la forma como pura dabilidad o bien como la estructura de lo temporal en general.

Si el tiempo ofrece por sí mismo una multiplicidad secuencial pura de lo uno después de lo otro, debe ser la condición de posibilidad bajo la cual pueda ofrecerse la dabilidad en tal articulación. Pero para que se efectúe una conexión secuencial pura de representaciones, la articulación de lo uno después de lo otro debe poner en acción lo articulado, lo cual implica rebasar el ámbito de la sensibilidad y en consecuencia lo múltiple. Este rebasamiento

posibilita la representación de la multiplicidad en cuanto tal. Ciertamente, el tiempo contiene una multiplicidad pura, mas no está en condiciones de proporcionar por sí mismo el carácter temporal del representar lo uno después de lo otro.

Así como es necesario hacer abstracción del contenido empírico de la representación con el fin de alcanzar la representación del tiempo, es menester, en un nivel más alto y decisivo, poner algo en la multiplicidad pura del tiempo. Pero este poner no significa, como habría de esperarse, hacer un viraje hacia un presunto tiempo *objetivo,* con el que tendríamos que reemplazar la sucesión de nuestros estados internos por la sucesión de los cambios en el mundo sensible. A pesar de facilitar este viraje una representación más *intuible* del tiempo, no es en esta dirección como puede accederse a su estructura interna y hacerse visible el poner que se instala en ella. El modo en que se realiza este poner se aclara una vez se tiene en cuenta que la forma del tiempo se funda en el ánimo. El tiempo como intuición pura es una afección pura del ánimo.

Tiempo, afección pura de sí mismo y ánimo

Desde el inicio de la Crítica Kant liga de tal modo la forma pura de las intuiciones al ánimo que en éste encuentra expresamente su soporte. El ánimo posibilita la forma del fenómeno, de acuerdo con él lo múltiple de los fenómenos puede ser ordenado en ciertas relaciones. Pone previamente dicha forma, permitiendo con ello que los fenómenos puedan considerarse separadamente de todo contenido empírico. Por subyacer en él las formas puras de las intuiciones sensibles en general, y gestarse a priori las condiciones formales de la sensibilidad a las cuales deben conformarse los objetos de la intuición sensible, constituye el *en qué* a partir del cual puede intuirse a priori toda multiplicidad de los fenómenos conforme a ciertas relaciones. Ahora bien, si el ánimo funda las formas puras de la intuición, y el tiempo es la condición formal de todos los fenómenos, en su horizonte debe manifestarse la estructura interna del tiempo, pues entraña de tal forma la afección pura de sí mismo, que constituye su presupuesto.

Kant introduce esta afección en un complejo pasaje de la *segunda observación general* de la estética trascendental, añadida en la segunda redacción de la Crítica, donde aparece como el punto neurálgico de la copertenencia de autoconciencia y tiempo, y en estrecha conexión con la noción de espontaneidad, introducida en él, no precisamente con respecto al pensamiento sino al ánimo. Dicho pasaje, derrotero y al mismo tiempo atascadero de las interpretaciones sobre el tiempo en Kant, dice:

> ahora bien, lo que puede, como representación, preceder a toda acción de pensar algo, es la intuición, y si ésta no contiene más que relaciones, la forma de la intuición, la cual, puesto que no representa nada hasta tanto algo no sea puesto en el ánimo, *no puede ser otra cosa que el modo como el ánimo es afectado por su propia actividad, o sea, por este poner de su representación, por consiguiente por sí mismo, es decir, un sentido interno según su forma.*[16]

Puede apreciarse sin dificultad que en este texto aparecen todos los elementos que intervienen en la estructura interna del tiempo: sentido interno, afección de sí mismo, actividad, ánimo. El problema consiste precisamente en saber en qué sentido la integran.

El texto señala esencialmente dos cosas: 1) la forma de la intuición y, consecuentemente, el tiempo como forma universal sólo contiene relaciones, o bien, especificadamente, la multiplicidad de lo uno después de lo otro. 2) el tiempo es puesto en función del ánimo, concretamente, de su afección.

El tiempo en sí mismo sólo contiene relaciones de lo uno después de lo otro, pero estas relaciones no proceden del tiempo mismo sino de un poner, o mejor, de la actividad de un poner que enuncia la posibilidad de la afección de sí mismo, y en el cual se hace un llamado necesario al ánimo, en tanto es afectado por su propia actividad, o sea, espontánea y no receptivamente. La afección pura de sí mismo es una actividad espontánea y originaria del ánimo, mediante la cual éste pone las representaciones. El poner es un poner del ánimo. A través de la afección de sí mismo pone espontáneamente las representaciones. El ánimo es afectado por su propia actividad. Pero, ¿ qué significa esto en realidad?

---

16 B 67s. [s.m.].

Por residir las formas puras de la intuición en el ánimo, éste no puede de ninguna manera ser algo empírico, porque de ser así el espacio y el tiempo tendrían que pensarse a partir de los datos de la sensación, y con ello la aprioridad sería un contrasentido. La aprioridad tiene su origen en el ánimo, porque le pertenece una actividad libre con la cual se resiste al sometimiento de lo empírico. Las formas puras de la intuición están sujetas al poner a priori del ánimo. De este modo, las formas puras de la sensibilidad son afectadas por una actividad, en consecuencia, espontáneamente.

Kant dice que el ánimo es afectado. Mientras en la introducción a la estética afirmaba que era afectado por un objeto, ahora, en la *observación general* atribuye su afección a su propia actividad. Hay una actividad que compete al ánimo en cuanto tal, o sea, que el mismo generaría. Pero en principio no se entiende cómo mediante su propia actividad puede afectarse en sí mismo. Kant agrega una explicación: que el ánimo sea afectado por su propia actividad significa que es afectado por una acción con la que pone la representación de espacio y tiempo. El ser afectado por una actividad, por la acción de poner, quiere decir: el ánimo es afectado por sí mismo. Se habla entonces con ello de una autoafección. La afección recae sobre el mismo ánimo. Pero no se afecta a sí mismo por sí mismo, o sea, la autoafección no hay que entenderla en el sentido de que el ánimo sea un foco receptor de impresiones. La autoafección debe pensarse a partir de una actividad que, aunque es propia de él, tiene que desplegarse fuera de él. La actividad le concierne de tal modo que por ella puede ser afectado, es decir, el ánimo es afectado, no receptiva sino espontáneamente. Es afectado por su actividad, es puesto en actividad por su afección.

Kant habla de una actividad propia del ánimo. No pertenece entonces ni a la sensibilidad ni al entendimiento. Por ser actividad hay que asimilarla a la espontaneidad. La actividad espontánea del ánimo se caracteriza por la afección que ejerce sobre él para ser sí-mismo. Ahora bien, si es afectado por una actividad espontánea, la afección debe ser espontánea y no receptiva. Además, en vista de que la forma de la intuición es a priori y al mismo tiempo no es otra cosa que un poner del ánimo, la afección del ánimo es pura, no empírica. Se trata entonces con ello de una afección pura de sí-mismo.

El sí-mismo inherente a la autoafección pura implica al mismo tiempo una actividad. Eso significa que el ánimo no puede establecerse por sí mismo como autoafección. Para ello debe dirigirse entonces a algo otro diferente de sí mismo para poder afectarse a sí mismo. Aquello por lo que se afecta a sí mismo, no reside en el sujeto, tampoco en el objeto empírico, sino en algo que se le contrapone de manera originaria. Lo contrapuesto no es empero algo dado o pensado simplemente. Supone, por el contrario, el establecimiento de una relación. Ello implica una actividad. Esta actividad del ánimo es la disposición de éste en procura de lo incondicionado. Esta disposición alberga una tendencia hacia aquello que originariamente lo afecta. Actividad y afección no son entonces dos cosas distintas, sino que se siguen simultáneamente una a otra y en este sentido se copertenecen. El ánimo, dice Kant, es afectado por su propia actividad, esto es, por sí mismo. Esta circularidad es, como se verá, el presupuesto para pensar el problema de la síntesis.

La esencia de la afección pura de sí mismo radica en la procedencia y realización de una actividad originaria, pues mantiene la autorreferencia del sujeto. En consecuencia, esta actividad no es exclusiva de la facultad del entendimiento ni reside en ella primariamente. De aquí resulta claro que ni la autorreferencia existe por sí misma, ni la afección de sí mismo es la dabilidad de sí mismo. La actividad del ánimo se instala en la dabilidad, y en este sentido es la posibilidad de la procedencia del tiempo, en tanto la afección de sí mismo que se efectúa a partir de su actividad originaria produce las relaciones de tiempo.

El ánimo despliega espontáneamente desde sí mismo una actividad por la cual al mismo tiempo es afectado. Su actividad espontánea y libre no la origina entonces la afección empírica externa o interna de sí mismo, ya que de esta forma permanecería sujeto a percepciones que impedirían su actividad y replegamiento sobre sí mismo. La experiencia deviene posible cuando el hombre se libera del dominio de las cosas que lo impresionan y puede poner un representar más allá de las representaciones que le son dadas empíricamente. Mientras el sentido interno es afectado pasiva y empíricamente, el ánimo lo es por su actividad espontánea. Él no puede ser entonces equiparado con el sentido interno.

Ello equivaldría a identificar la sensibilidad con lo sensible. No es de manera alguna el lugar del *sentir* de las sensaciones, ni es puesto en acción a causa de ello. Por su resistencia frente a ellas, el padecimiento que se congracía con la inmediatez de lo que se le ofrece receptivamente, despliega su propia actividad y se descubre a sí mismo como la estructura dinámica de la subjetividad, en tanto abre la dimensionalidad del *en sí-mismo.*

Para ello debe orientarse originariamente por un objeto que potencie espontáneamente su actividad. A causa de esta potencialidad se resiste a ser subsumido por la afección empírica del sentido interno. En el padecimiento del objeto en sí mismo y en la resistencia a ser reducido a la afección empírica del objeto, acontece la afección pura de sí mismo.

Se presenta así un doble carácter en el objeto que afecta y en el sujeto afectado. El objeto sensible afecta empíricamente el sentido interno, el objeto en sí afecta espontáneamente el ánimo. La afección ejercida sobre él determina, por hallarse desprovisto de todo contenido empírico, la afección del sentido interno. La afección del ánimo permite desligar la afección pura de sí mismo de todo contenido empírico. Cumple en consecuencia una doble función de afectar y ser afectado. Lo que afecta no empíricamente el sentido interno es la actividad generada en el ánimo. El sentido interno contiene una multiplicidad que se experimenta como percibida internamente a partir, no de la espontaneidad del pensar, sino del ánimo.

La actividad espontánea del ánimo pone la forma de lo múltiple de la intuición pura en función de la afección de sí mismo. En la afección de sí mismo, el tiempo es puesto como multiplicidad pura de lo uno después de lo otro. Por medio de su propia actividad pone espontáneamente el vínculo en lo dado receptivamente. Esto quiere decir que tal multiplicidad es producida sobre la base del tiempo mas no por el tiempo. El tiempo da lo determinable. Este dar lo que se ofrece a partir de sí mismo, el tiempo como algo dado, no se manifiesta en la dabilidad misma, sino en el poner de la actividad espontánea. La forma universal de la intuición representa lo uno después de lo otro en virtud del poner así concebido, porque en su rebasamiento del campo de la representación genera la transición inherente al vínculo entre las representaciones, es decir, hace posible que lo que

nos representamos, en tanto es afectado nuestro ánimo, sea afectado como algo esencialmente temporal. Dicho poner pone previamente lo dado internamente en relaciones temporales. Por estar ligada la afección a este poner, no puede tenerse una experiencia interna de sí mismo de manera aislada y simplemente subjetiva, sino en la medida en que se relaciona al mismo tiempo con un objeto no empírico dominante, en cuyo horizonte el ánimo potencia la afección de sí mismo. La espontaneidad que afecta y la receptividad afectada, en su doble referencia sirven entonces de base a la dabilidad del tiempo como multiplicidad pura. El ánimo, como espontáneo y activo sí-mismo afecta el tiempo.

La representación del tiempo mismo no cubre la estructura de la afección de sí mismo, por cuanto ésta entraña una actividad originaria que le es extraña. El tiempo es la forma universal de la sensibilidad. En cuanto tal es la forma para lo dado mediante la afección de sí mismo. El tiempo se halla enclavado en ella, pero por tener su origen en la afección espontánea del ánimo y no en la receptividad, dicha afección y no el tiempo puede fundar a partir de sí una multiplicidad pura. En consecuencia, el tiempo no puede identificarse con la afección de sí mismo, por la espontaneidad del ánimo y no del tiempo se comprende cómo y a través de qué se deja afectar en sí mismo.[17] El tiempo es *la autointuición del ánimo.*[18] La afección de sí mismo sólo es posible por la actividad de sí mismo. Atribuirla al tiempo equivaldría a suponer en éste una intuición intelectual. "Si todo lo múltiple en el sujeto fuese dado de manera autoactiva, la intuición interna sería intelectual".[19]

La tarea a seguir consiste en mostrar de qué manera por la actividad originaria del ánimo la afección pura de sí mismo produce la relación de lo uno después de lo otro en el tiempo y constituye de esta forma su estructura interna. La realización de dicha tarea implica abordar de nuevo la

---

17 El tiempo como afección pura de sí mismo es una de las tesis más radicales de la interpretación que hace Heidegger de Kant. Véase: *Kant y el problema de la metafísica*, p. 182s., 4ª. Ed. 1973; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (T. 21) pp. 338s., 391s., 400s.; *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (T. 25) pp. 150s., 269s., 391s.

18 B 69.

19 B 68.

acción sintética de la aprehensión, pues en ésta lo múltiple de las representaciones debe ser ordenado, enlazado y reunido por el ánimo. Tal acción se efectúa sobre la base de una multiplicidad dada previamente en la intuición, cuya forma se encuentra de manera anticipada en el ánimo. En la afección de sí mismo, éste produce la intuición de sí mismo, ya que su forma no menciona otra cosa que "el modo como lo múltiple está reunido en él".[20]

El ánimo y la aprehensión espontánea del tiempo

El término *aprehensión* expresa una transitividad unificante que surge del interior de la actividad humana. En ella trasparece la espontaneidad en su sentido originario, por cuanto permite delimitar el ámbito de la receptividad, y comprender la multiplicidad como tal por la acción unificadora de lo múltiple. En este sentido la aprehensión determina espontáneamente la sensibilidad, por ser la acción sintética revertida sobre lo múltiple dado en la intuición.

En la síntesis aprehensiva lo múltiple es alojado, registrado y reunido por la actividad espontánea del ánimo. "Todos los fenómenos en absoluto deben ingresar al ánimo o ser aprehendidos por él".[21] Si dicha síntesis da cabida a la reunión de lo múltiple, se trata en ella de una aprehensión empírica. Pero si da entrada a la multiplicidad pura consignada en el tiempo, la aprehensión es pura. Ella es en este doble sentido el momento esencial que se ejerce en lo múltiple dado en la intuición.

Aprehendemos en primer término una multiplicidad de impresiones dadas mediante la intuición sensible. A ella alude Kant cuando comienza propiamente su análisis de la síntesis aprehensiva: "Toda intuición contiene en sí una multiplicidad".[22] Lo percibido en la percepción es una singularidad, mas la percepción que capta lo percibido no puede ser una representación separada y aislada de las otras, porque de este modo "nunca se originaría el conocimiento que es un todo de representaciones comparadas y

20 *Ídem.*

21 A 122.

22 A 99.

enlazadas",[23] lo que no quiere decir sin embargo que repetidas percepciones lo produzcan. Lo percibido una y otra vez no es lo mismo. No soy el mismo en la percepción de mí mismo. Y si me percibo como siempre otro sin ligazón alguna entre los estados percibidos, lo percibido no es intuido como algo propiamente múltiple. Para ello es necesario que tales estados se articulen entre sí, y esta articulación no es a su vez percibida ni intuida sino producida. Esta producción tiene lugar en la síntesis aprehensiva, en tanto por medio de su proceso logra representar lo múltiple en cuanto tal. Ello sólo es posible si el ánimo distingue "el tiempo en la secuencia de impresiones".[24]

Las impresiones son afecciones empíricas enclavadas en el sentido interno, estados que se siguen unos a otros, apareciendo y desapareciendo en una secuencia cambiante. Como estados cambiantes conforman lo múltiple del sentido interno. Pero esta multiplicidad no es intuida desde el plano de las impresiones como multiplicidad. Se suceden una después de otra y por tanto se dan en el tiempo, sin que desde ellas mismas pueda vislumbrarse empero su ser temporal. A las impresiones pertenece un antes y un después, cuya forma es el puro uno después de lo otro que se da en la intuición pura, o sea, el tiempo. El tiempo determina con anterioridad las fases de los estados que se dan secuencialmente.

Rezumado de lo representado empíricamente, el tiempo se presenta como una multiplicidad dada independientemente de lo dado en él. Esta dabilidad pura encierra una multiplicidad pura de fases que se suceden unas a otras, en la que se devela, por tanto, el carácter esencialmente temporal de lo uno después de lo otro. Este carácter deja entrever la insuficiencia en considerar el tiempo como forma pura del sentido interno, tal como se presenta en la estética trascendental, pues su estructura interna exige una actividad espontánea que escapa al campo de la sensibilidad. Pero, ¿qué puede significar entonces que el ánimo deba distinguir el tiempo en la secuencia de impresiones, y por qué se le atribuye dicha distinción para que lo múltiple pueda ser representado en cuanto tal?

23 A 97.

24 A 99.

Distinguir el tiempo de la secuencia de impresiones significa en primera instancia separarlo de éstas y descubrirlo en su aprioridad pura como forma universal de la sensibilidad, en contraposición con la espontaneidad de la apercepción pura. Esta forma tiene lugar en el ánimo, y no puede ser otra cosa que el modo como es afectado por una actividad originaria. Quiere decir luego, desligado ya de todo contenido empírico, insertar en el tiempo mismo una actividad espontánea originaria por medio de la cual se configura su carácter esencialmente temporal, esto es, su estructura interna. Dicha actividad establece en la separación de lo uno después de lo otro de la multiplicidad pura una diferencia entre sus diversas fases. La inserción de la distinción en la separación inherente a lo múltiple permite su articulación. Lo articulado en la articulación es recorrido y compuesto en un todo, es decir, aprehendido. Recorrer y componer la multiplicidad pura implica introducir una actividad que ponga lo uno después de lo otro en el tránsito de lo uno hacia lo otro. Ello supone la distinción ejercida por el ánimo. La necesidad de establecer una distinción y de incorporar en ésta la transitividad que funda el carácter esencialmente temporal del tiempo, se halla en la inevitable contraposición de ánimo y objeto. La afección del ánimo por parte del objeto se arraiga en la irreductible entreabilidad de ambos.

Si se anula tal afección, no podría representarse la multiplicidad pura de lo uno después de lo otro del tiempo, porque estaría exento de su carácter de sucesión, y sin dicha multiplicidad pura dada, el sentido interno no contendría una secuencia articulada de estados cambiantes; tan sólo le corresponderían estados discretos de una conciencia empírica inamovible, de los que únicamente se tendrían impresiones presentes actualmente. De no contarse con una actividad potencial mediante la cual se distinga lo uno tras lo otro en lo uno después de lo otro, sólo tendría cabida un estado en cuanto tal como único, aislado, en un momento determinado. Se contaría de este modo con una unidad absoluta, mas nunca con una multiplicidad. "Toda representación como *contenida en un instante* nunca puede ser algo otro que una unidad absoluta".[25]

---

25 A 99.

Esta unidad absoluta hace imposible lo múltiple y, en consecuencia, innecesaria la posible unidad que actúa en la sucesión de lo múltiple. El carácter absoluto de la unidad es mencionado en el texto anterior con relación al afincamiento del instante en la representación. El instante hace de ésta un esto absoluto. En él las impresiones se reducen a estados completamente aislados entre sí; el sentido interno a una singularidad monolítica. Uncidas por el instante, las representaciones y lo representado en ellas permanecen en sí mismas bloqueadas y estatificadas. Por ello, el instante no tiene cabida en el ámbito de la representación sensible. Entronizar la representación en la inmediatez del momento presente, equivaldría a extraer de él la razón de ser de lo dado, y la única justificación de poner en acción el pensamiento de lo dado. Con ello se impediría todo conocimiento, ya que este "es un todo de representaciones que se comparan y entrelazan". Lo dado es dado en la intuición y no en la inmediatez del momento, porque ésta carece de cualquier relación, y lo dado es dado en una relación, de acuerdo con la forma pura del tiempo. Las representaciones deben estar sujetas por tanto al tiempo y no al instante.

Kant refiere tiempo e instante al plano de la representación precisamente para excluir de inmediato el último del conocimiento y señalar el carácter esencialmente temporal de la representación. Si bien, anota con todo derecho que en caso de suponerla contenida en un instante no puede ser algo distinto que una unidad absoluta, lo que contraría evidentemente la multiplicidad contenida en la intuición, el problema radica en pretender ver el instante en el ámbito empírico y no desde la fundamentación no empírica de lo empírico. Kant limita el tiempo a la multiplicidad de lo uno después de lo otro, y por eso no puede facultar el tiempo pensado desde el instante como la forma espontánea del *al mismo tiempo* (ἅμα).

En este horizonte no puede comprenderse el instante a partir de la representación, pero tampoco del tiempo como lo pretende Gerhard Krüger.[26] "El instante es lo

26 *Über Kants Lehre von der Zeit*. En: Anteile, Melanges offerts a M. Heidegger, 1950.

especificadamente temporal en el tiempo".[27] Puesto que el tiempo contiene una multiplicidad pura, el carácter temporal del instante es visto por Krüger en la secuencia de lo uno después de lo otro. "Lo uno después de lo otro del tiempo puro interno como tal, aislado de todo movimiento espacial del lugar, es una secuencia de instantes sin duración, absolutamente inextensos".[28] El ser inextensivo del instante supone considerarlo como un límite absoluto o bien como un ser puntual del que se desprendería por analogía un ahora único y discreto. Krüger desliga lo uno después de lo otro de la espacialidad, pero luego de afirmar que "la afección interna presupone la externa".[29] Con ello, piensa la procedencia de la secuencia temporal de los instantes desde la espacialidad, ya que precisamente de su abstracción depende la claridad de lo múltiple dado uno después de lo otro. "Mientras más se prescinda de la relación de las impresiones con las cosas fuera de nosotros y, con ello, del espacio como la forma del sentido externo, más claramente se presenta el modo de su dabilidad como la fugacidad que caracteriza los ahoras puntuales únicos como *instante*".[30] En dicho prescindir hay empero una trasposición de la puntualidad al carácter discreto del instante. De esta forma, para Krüger el tiempo puro sensible es una secuencia de instantes discretos, de momentos de las afecciones. No muestra sin embargo de qué manera puede comprenderse el carácter continuo del tiempo como una multiplicidad discreta de instantes, o bien, la puntualidad aislada del ahora presente y su fugacidad, en otras palabras, cómo pueden seguirse unos a otros los instantes discretos. Difícilmente podría dar cuenta de este problema por cuanto identifica ahora e instante y, persiste además en considerar la estructura continua del tiempo en analogía con el espacio. Tal identificación no es posible, porque al ahora pertenece una dinamicidad que hace de él un ser siempre otro y con ello le imprime su continuidad. Sólo con miras a la materialidad del contenido puede tratarse de una singularidad absoluta,

27 *Ibíd.*, p. 193.

28 *Ibíd.*, p. 192.

29 *Ibíd.*, p. 185.

30 *Ibíd.*, p. 191.

mas no con respecto a la estructura formal del tiempo. Si fases discretas integraran el tiempo no tendría lugar la multiplicidad en la sensibilidad y, en consecuencia, tampoco la acción sintética ejercida sobre ella. Lo múltiple no sería representado en cuanto tal si fuera dado en cuanto tal, esto es, en forma atomizada.

Cuando Kant habla de la representación como contenida en un instante, quiere poner de presente la imposibilidad del carácter discreto de la representación. Pero ello conduce a un malentendido, ocasionado por él mismo, al adjudicar el instante a la representación sensible. Heidegger por ejemplo anota al respecto: "En un comienzo no se ofrece más que tales singularidades absolutas de impresiones —ninguna multiplicidad de impresiones, en tanto nos limitamos a un ahora— esto y luego tendemos a otro ahora".[31] Las impresiones no son dadas en primera instancia de manera discreta, o sea, con anterioridad al ser dado en la forma del tiempo; antes bien, se presentan en la intuición como multiplicidad. El instante no es algo dado, ni la impresión dada en él. El tiempo se da como multiplicidad y lo dado en el tiempo. Lo dado en éste son estados cambiantes del sentido interno y como tales, estados sucesivos y no, como propone Krüger, "el relampagueo puntual de los instantes respectivos",[32] lo que contraría el pensamiento de Kant, para quien la transitividad es el fluir que caracteriza la continuidad del tiempo.[33] Lo intuido es intuido temporalmente, y lo intuido temporalmente es de carácter fenoménico, nunca en sí. El instante no es en el tiempo ni la impresión en el instante. El caso inverso implicaría una determinación absoluta del tiempo con base en los instantes discretos impresos en las sensaciones e impediría su producción espontánea.

En lugar de introducir el instante para desterrarlo como un imposible, o de aferrarlo a una dabilidad empírica o pura, se trata más bien de entenderlo bajo la condición que posibilita el tiempo y lo dado en éste. Ello sin embargo, supone pensar un tiempo diferente al de la forma universal

31 *Phänomenologische. Interpretation von Kants KrV*, p. 345.

32 *Ibíd.*, p. 198.

33 A 170, B 212.

de los fenómenos, de acuerdo con el cual el sujeto se pone a sí mismo, mas no desde un sí mismo como yo empírico, ya que éste se halla sujeto a la estructura formal del tiempo sucesivo, sino a partir de un objeto trascendental = X. En el ponerse el sujeto a sí mismo es afectado espontáneamente a sí mismo por este objeto, y no receptivamente por sí mismo como objeto empírico. La actividad espontánea y libre por la cual el sujeto se pone a sí mismo, abre la entreabilidad en la que acontece el instante. Kant, sin embargo, lo hace descender al terreno de la representación sensible, razón por la cual debe expulsarlo del conocimiento. Por ello hay que centrarse nuevamente en su argumento sobre la aprehensión.

Mientras toda representación como contenida en un instante es una unidad absoluta, toda intuición contiene en sí una multiplicidad, cuya representación únicamente es posible si el ánimo distingue el tiempo en la secuencia de impresiones. Pues como determinaciones del ánimo todas las representaciones pertenecen al sentido interno y se encuentran sometidas al tiempo. Con base en este argumento señala propiamente el significado y la tarea de la síntesis de la aprehensión:

> a fin, pues, de que a partir de esto múltiple devenga la unidad de la intuición interna (como, por ejemplo, en la representación del espacio) es necesario primero recorrer la multiplicidad y componer luego sus elementos en un todo, cuya acción denomino *síntesis de la aprehensión*, porque se dirige precisamente a la intuición, la cual, aunque ofrece una multiplicidad, nunca puede efectuarse como tal, como contenida en una representación sin la intervención de una síntesis".[34]

La sensibilidad ofrece una multiplicidad dada, no pensada. Lo dado múltiplemente expresa el punto de partida de nuestro conocimiento y en cuanto tal, antecede a la acción del pensamiento. Dado que su naturaleza no es de carácter intelectual, la espontaneidad no se identifica con el pensar, ni con su facultad, el entendimiento. Por tanto, debe buscarse más bien en la capacidad de poner en acción la síntesis. Este poner resulta de la afección de sí mismo. La

34 A 99.

multiplicidad aún no es representada como multiplicidad en el plano de la dabilidad. Tampoco lo es de manera inmediata, porque el pensar no lleva directamente lo múltiple de las representaciones a una unidad conceptual, sino la síntesis de lo dado múltiplemente. Esto quiere decir: el entendimiento lleva en sus representaciones un contenido trascendental, no desde las funciones lógicas de su unificación, ni en su captación inmediata de lo múltiple, sino "mediante la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general".[35] El entendimiento determina la multiplicidad dada espontánea, pero mediatamente. Entre la multiplicidad de representaciones dadas en la intuición y la representación de la multiplicidad dada se involucra la acción de la síntesis, por la cual lo primero puede ser llevado a lo segundo, sin que lo que efectúa esta transición pertenezca a la intuición o al entendimiento. Antes de su unificación conceptual lo múltiple debe ser recorrido, recibido y enlazado. En el caso específico de la síntesis de la aprehensión interviene una doble acción, a saber: 1) recorrer lo múltiple, es decir, tomar sucesivamente las impresiones y 2) la composición de las múltiples impresiones. Debe destacarse ahora la estructura interna de la síntesis aprehensiva bajo su doble carácter.

La aprehensión entra en juego sobre el plano de lo múltiple ofrecido por la intuición. Aprehenderlo es recorrerlo primero y componerlo luego, esto es, transitar uno a uno lo múltiple dado y reunir en una unidad lo así recorrido. La unidad de lo múltiple recorrido no puede ser a su vez algo dado, tiene que producirse y, en realidad, de manera que a la acción de componer anteceda la de pasar o bien de tender de lo uno a lo otro. Representar algo como compuesto implica dotar a lo que se compone de una tendencia, por la cual el agregado de percepciones se transforma en objeto. La tendencia entre lo que se abandona y lo que se aspira constituye el carácter activo de una secuencia de lo uno a lo otro, y por tanto la sucesión. El tender impreso en la transición de lo uno a lo otro trasluce la distinción de lo múltiple. Los dos tipos de actividad de la aprehensión, recorrer y componer, presuponen la distinción en la tendencia. Esta doble actividad integra la síntesis

35 A 79, B 105.

de la aprehensión. De acuerdo con ella lo múltiple se da en cuanto tal, si el ánimo distingue el tiempo en la secuencia de impresiones. Por ejecutar precisamente el ánimo tal distinción en lo múltiple, descansa en él la síntesis de la aprehensión. Ahora bien, si tenemos en cuenta que este modo de síntesis es la actividad espontánea que pone lo múltiple dado receptivamente en la intuición, representándolo como múltiple, y en este sentido produce a priori la representación del tiempo como multiplicidad pura, es menester exponer específicamente la forma en que se arraiga el tiempo en la actividad del ánimo.

La síntesis aprehensiva se establece en primer término sobre la multiplicidad empírica del sentido interno. En efecto, como toda representación pertenece al sentido interno, y éste contiene una multiplicidad empírica, debe introducirse en él una aprehensión de lo dado empíricamente. Lo dado de esta forma son nuestros propios estados internos. Estos estados son impresiones que tenemos de nosotros mismos. Por medio de impresiones es afectado nuestro yo empírico, y aunque la afección interna puede ser ocasionada con relación al sentido externo, las impresiones externas aparecen en el sentido interno como nuestras propias impresiones. La afección interna pone de relieve una receptividad que se orienta por el objeto empírico que somos nosotros mismos. Hay en ella una relación de nosotros con nosotros mismos, en cuanto esencias sensibles, pero por la cual nunca devenimos nosotros mismos, porque en dicha receptividad se padece un yo sin articulación alguna.

Al amparo de estados cambiantes el sujeto se halla sometido a la privacidad y despotismo de un yo individualizado que nunca puede ser sí-mismo, y de acuerdo con el cual el objeto del que se parte no es otra cosa que una invención de nuestras propias expectativas. Precisamente por tratarse aquí de un objeto que se desvanece en el padecimiento de una otredad indiferente, los estados de los que se alimenta el sentido interno no pueden ser absolutos. De lo contrario tendríamos que llegar a través de ellos a una concepción absoluta del tiempo. El sentido interno sólo alberga una secuencia de estados cambiantes y por ende una multiplicidad. Su aprehensión es empírica y está sujeta a la forma del tiempo, por ser el modo como nos son dados

nuestros propios estados. La condición formal según la cual todas nuestras representaciones se someten al tiempo constituye el presupuesto de la aprehensión empírica.

El tiempo encierra una aprehensión pura, la síntesis aprehensiva pura lo produce. En tal aprehensión el tiempo alcanza su significado fundamental como forma universal de toda representación. Las determinaciones del tiempo no son simplemente dadas y tomadas pasivamente. Se constituyen en primer término gracias a la síntesis aprehensiva y a la afección de sí mismo. Esta es la razón por la cual debemos explorar su estructura interna no sólo a la luz de la actividad propia de dicha síntesis, sino también de aquello que la desencadena.

Kant expresa la necesidad de la aprehensión pura en los siguientes términos:

> Esta síntesis de la aprehensión también debe ejercerse a priori, es decir, con respecto a las representaciones que no son empíricas. Pues sin ella no podríamos tener a priori, ni las representaciones del espacio, ni las del tiempo, porque éstas sólo pueden producirse por la síntesis de la multiplicidad ofrecida por la sensibilidad en su receptividad originaria. Tenemos entonces una síntesis pura de la aprehensión.[36]

Más adelante dirá específicamente que el tiempo mismo es producido en la aprehensión de la intuición.[37] La pregunta es naturalmente, ¿en qué sentido lo produce y bajo qué condiciones?

El tiempo es la forma del sentido interno, esto es, de la multiplicidad empírica de nuestros propios estados internos. Al sentido interno son inherentes estos estados, mas no el tiempo al sentido interno. El tiempo no se desprende del objeto empírico que somos nosotros, ya que puedo pensarlo desligado de él, pero no tal objeto del tiempo. En caso contrario, se confundiría con el sentido interno y se tornaría en algo meramente subjetivo y dependiente de nuestros estados de ánimo. Este sería a su vez un motivo para renunciar a él y reemplazarlo por un tiempo objetivo. En

---

36 A 99-100.

37 A 143, B 182.

lugar de este modo ingenuo de ver las cosas, hay que intentar entenderlo y esto implica distinguir su subjetividad de lo subjetivo del sentido interno.

El tiempo como forma del sentido interno es la condición de lo uno después de lo otro. De acuerdo con ello, la multiplicidad empírica se da en el tiempo, o sea, a ella sirve de base una multiplicidad pura. Esto indica que como sujetos empíricos no podemos representarnos la esencia del tiempo, ya que, por un lado, su representación del tiempo tiene un carácter formal, y por el otro, lo múltiple que contiene es lo múltiple en general. En este sentido, además de darse algo en el tiempo, éste es así mismo algo dado, y en cuanto tal una multiplicidad pura.

Aprehender esta multiplicidad pura significa poner en acción la relación dada de lo uno después de lo otro en el tiempo, esto es, recorrerlo y componerlo. La representación de lo múltiple en sí estriba originariamente en la síntesis aprehensiva del tiempo como multiplicidad pura. Aprehender el tiempo es en primer término recorrerlo. Lo ofrecido en el recorrido no es ahora lo afectado de manera sensible o bien el objeto que nos afecta empíricamente, sino la condición para que lo afectado de este modo —la secuencia de impresiones— pueda ofrecérsenos como secuencia. En este sentido, el recorrer es la actividad por medio de la cual se pasa de una fase del tiempo a otra, de tal modo que lo destacado en tal actividad no son tanto las fases en cuanto tales como el transitar mismo. Con base en esta actividad, lo aprehendido es el fluir propio del tiempo, y más concretamente, el seguimiento inherente a la relación de lo anterior y posterior. Lo uno después de lo otro en el tiempo se funda en el desde dónde y hacia dónde del tránsito. Esta actividad del recorrer da lugar a la unificación de lo uno después de lo otro, en cuyo horizonte lo múltiple se ofrece como tal. La composición unifica espontáneamente la dabilidad pura recorrida como multiplicidad pura, esto es, el tiempo. Tal recorrer realiza además la actividad de la aprehensión, por cuanto reúne espontáneamente en la unidad lo múltiple ofrecido en la intuición.

Se tiene así, por un lado una dabilidad pura que se ofrece como multiplicidad pura bajo la forma de lo uno después de lo otro, el tiempo; y por el otro, una aprehensión pura de dicha dabilidad. A esta última pertenece esencial-

mente lo uno después de lo otro, mas no el seguimiento y la unificación de esta secuencia, pues su transición es producida, no intuida. La aprehensión pura produce lo múltiple como múltiple, en la medida en que reúne en una unidad la adición sucesiva de lo uno a lo otro. Su actividad unificadora le confiere el carácter de una función en la cual se constituye la intuición pura del tiempo. Este porta en sí la actividad libre y espontánea de la aprehensión en cuanto imprime en la multiplicidad pura el vínculo que lo configura como multiplicidad pura.

Así como por la afección empírica de sí mismo el sentido interno da cabida a una multiplicidad empírica, por la afección pura de sí mismo, su forma, el tiempo, ofrece una multiplicidad pura de sí mismo. Ciertamente, en ambos casos la afección involucra un sí mismo, pero en un sentido diferente, por cuanto en el primero el objeto afectado es siempre un yo empírico y como tal siempre otro, que no deja ser al objeto mismo lo que es, mientras en el segundo la afección pura de sí mismo es determinada por la actividad originaria y libre que se forma en la espontaneidad de la aprehensión pura, por medio de la cual se unifica lo múltiple dado. Si la multiplicidad pura del tiempo pertenece a una *receptividad originaria*, y si la afección pura de sí mismo presupone la acción sintética de la aprehensión, a fin de poder ofrecerse como multiplicidad, en consecuencia, dicha afección no puede reducirse a la receptividad de la sensibilidad e identificarse por tanto con el tiempo.

La actividad que orienta la afección de sí mismo se caracteriza por un seguimiento, en el que se tiende de lo uno a lo otro, y por la unificación de lo así recorrido. En la transitividad propia del seguimiento el sujeto se desliga de sí mismo para poder retornar sobre sí mismo. La actividad espontánea de la aprehensión como un salir fuera de sí y un dirigirse hacia sí mismo, encierra una oposición, una confrontación, en la cual se manifiesta el horizonte de la unidad. En su salir fuera de sí, el sujeto se despoja del modo como se intuye a sí mismo empíricamente, precisamente para poder ponerse a sí mismo como sujeto. El sentido interno no puede ser originariamente aquello desde y hacia lo que se orienta la actividad espontánea de la síntesis aprehensiva, porque de esta forma tal actividad queda suspendida y con ello, cualquier posibilidad de unificación.

Según Kant, el ánimo es afectado por su propia actividad, esto es, por sí mismo, y según lo dice también, el tiempo no es otra cosa que el modo como tiene lugar esta afección. Atribuye al ánimo una actividad que le corresponde propiamente, y certifica su naturaleza espontánea. No es afectado receptivamente por la experiencia empírica de sí mismo, sino espontáneamente por un objeto en sí = X, esto es, no por un objeto particular dado sino por el objeto mismo afectante a través del cual el sujeto se pone a sí mismo. Este objeto funda la actividad con la cual el ánimo se afecta espontáneamente a sí mismo, y con ello determina las formas puras de la intuición y, consecuentemente, el tiempo como forma pura del sentido interno.

En la entreabilidad de ánimo y objeto se forja la trascendentalidad que potencializa la multiplicidad pura del tiempo. No por intuirme internamente me afecto a mí mismo. Antes bien, en tanto el ánimo es afectado trascendental y espontáneamente puede intuir el objeto que soy yo mismo como algo esencialmente temporal. Es a causa de la afección espontánea de este objeto, y no de la afección condicionada por el tiempo, que el ánimo puede poner en obra a partir de sí la actividad gracias a la cual se le atribuye propiamente la afección pura de sí mismo. Esta no es entonces un acto reflejo por el cual el sujeto se intuye a sí mismo intelectualmente. Tampoco es la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno, pues entonces se identificaría con el sentido interno. El ánimo se afecta a sí mismo, mas no por sí mismo, sino a causa de la actividad generada por un objeto en sí. Pues si ocasionara por sí mismo la afección de sí mismo se reduciría al reflejo solipsista que se basta a sí mismo. Su autosuficiencia evitaría su actividad y, con ello, el exponerse al que tendría que estar abocado el ánimo, ya que su actividad y lo que la ocasiona generaría un conflicto que lo conduciría a la confrontación consigo mismo. Sin la actividad no habría empero la posibilidad de ningún recobramiento y por ende ningún sí mismo en la afección de sí mismo. El sí-mismo reflejado en la afección de sí mismo es la representación subjetiva de la relación de un yo consigo mismo. También podría caerse en un objeto empírico y ver en éste la ocasión para tal afección, en cuyo caso estaríamos sometidos a nuestras propias afectaciones. La afección pura de sí mismo no

puede ser entonces el reflejo de los estados individuales de la conciencia ni originarse en los actos psíquicos, pues siendo así el ánimo tendría que equipararse con la autoconciencia o con el sentido interno, con lo cual se limitaría a la representación de y desde sí mismo. La afección pura de sí mismo presupone una actividad libre y espontánea que separa el sujeto de sí mismo y lo proyecta hacia aquello que le abre la posibilidad de retornar sobre sí mismo. Precisamente, debido a la actividad originaria por la cual se afecta a sí mismo a partir del objeto en mención, es el ánimo una potencia activa y autónoma, y como tal no puede estar sometida al control de la autoconciencia ni a la receptividad. Su dinamicidad da origen a la transitividad inherente a la multiplicidad pura de las fases que se siguen unas a otras en lo uno después de lo otro, y que conforman la fluidez del tiempo.

Según Kant, este fluir constituye la estructura interna del tiempo. Su naturaleza no hace parte de la realidad que aparece, tampoco se manifiesta en el fluir mismo. Se halla en la actividad por la cual el ánimo se afecta a sí mismo y alcanza la representación de sí mismo. Esta actividad no es causada por el sujeto ni generada por el objeto empírico. Emerge de la contemporaneidad de ánimo y objeto en sí. En esta tensión del entre no hay ninguna secuencia de lo uno después de lo otro, ninguna relación entre lo más temprano y lo más tardío. La afección pura de sí mismo no es en el tiempo, es *al mismo tiempo*. El *al mismo tiempo* conduce al instante. Kant sólo lo aborda para declarar su imposibilidad y por ello expulsarlo de la subjetividad. Ciertamente el instante no tiene cabida en la estructura del sujeto, sólo le es inherente un tiempo lineal, un tiempo de lo temporal, mas éste no es el tiempo mismo. El tiempo también tiene la forma del instante. El instante es la manifestación del tiempo mismo. La filosofía ha pensado siempre la naturaleza del tiempo en conexión con el hombre. Mas, ¿cómo debe entenderse el instante con relación a la existencia humana?

La síntesis reproductiva de la imaginación

La forma abrupta como pasa Kant de la aprehensión empírica a la aprehensión pura, se presenta igualmente

en el paso de la síntesis reproductiva empírica a la síntesis reproductiva pura. Es difícil saber realmente, dónde lo empírico comienza a tener necesidad de un fundamento a priori. Ambos modos de síntesis se encaminan hacia una aprioridad que es insinuada mas no fundamentada. La tarea a seguir consiste precisamente en considerar las condiciones que constituyen la síntesis reproductiva pura. Pero, puesto que Kant se limita prácticamente a enfatizar la reproducción empírica , esto es, la asociación, hay que averiguar primero su procedencia, su consistencia y sus presupuestos, para intentar vislumbrar así la necesidad de establecer sobre ella la aprioridad de aquella síntesis.

La asociación de representaciones como reproducción empírica y su tránsito a la reproducción pura

En la síntesis de la aprehensión lo múltiple es primero recorrido y luego reunido en una unidad, actividades en las cuales las representaciones son expuestas tanto en su distinción como en su copertenencia. Lo múltiple así aprehendido debe ser ahora reproducido y, en realidad, en virtud de dos actividades corrrespondientes a las anteriores, a saber, el *seguimiento* y *acompañamiento* de representaciones. Ellas integran entre sí una asociación. Las representaciones que de este modo se asocian conforman un enlace al que pertenece un tránsito de la una a la otra, de acuerdo con lo que hace a las representaciones asociables, a saber, el seguimiento y el acompañamiento. El coligarse reproduce en esta transición lo ya ofrecido en la unidad aprehensiva de lo múltiple. Al enlace que constituye la asociación de representaciones se incorpora un tránsito, en el cual una de ellas produce a partir de sí misma el paso a las otras, incluso sin la presencia del objeto, esto es, sin que para ello tenga que contarse con la inmediatez de su afección empírica. Al poner una representación en tránsito a la otra, el ánimo permite su seguimiento y acompañamiento, posibilitando así el enlace por el cual las representaciones se asocian entre sí. Según Kant, sin embargo, corresponde a una representación la producción del tránsito, lo que conduciría a pensar que de lo representado en ella se generaría automáticamente una multiplicidad de representaciones

asociadas entre sí. Pero, en realidad, compete al ánimo dicha transición por cuanto al tener en sí mismo la capacidad de desprenderse de la afección sensible y directa de los objetos, pone en acción el tránsito de lo uno a lo otro.

En la medida en que un contenido empírico sirva de guía a la reproducción y lo enlazado sea lo representado de esta forma, conforme a una regla, tiene lugar la asociación. "A este fundamento subjetivo y empírico de la reproducción según reglas se denomina *asociación* de las representaciones".[38] Kant le adjudica cierta necesidad y por eso la llama *ley de una reproducción empírica*.

En la aprehensión las representaciones deben someterse a la condición formal del tiempo, en la reproducción los fenómenos a reglas. El seguimiento y acompañamiento que se lleva a cabo en la multiplicidad de las representaciones de estos fenómenos debe ser conforme a dichas reglas. Lo determinante en la asociación es lo representado y reglado empíricamente en atención al objeto, con lo cual se anuncia ya cierta necesidad en el tránsito de una representación a otra, establecido sobre el plano de lo múltiple, en contraste con la completa arbitrariedad en el seguimiento y conexión de los fenómenos.

La asociación es un enlace subjetivo de representaciones, en el cual tiene lugar una relación de estas representaciones con el objeto y a partir de él. Esta relación conlleva una disociación de las representaciones, que conforme al objeto impiden el tránsito de la una a la otra, esto es, su seguimiento y conexión entre sí. Sólo las representaciones asociables pueden reproducirse y formar una unidad subjetiva. El enlace de asociación, es decir, de representaciones subjetivas fácticamente, se efectúa en el dominio de los estados sensibles. Estos estados asociados se articulan entre sí de tal forma que los estados sensibles anteriores infunden por su evocación una tendencia a su retención en su paso a otras representaciones. Para reproducirlas es necesario, además del remontarse en su evocación a una pasada y de su retención, su actualización en una percepción presente. El seguimiento implica una precedencia. La representación ulterior no es algo en sí sino algo que sigue a lo que le precede. La correspondencia de preceden-

38 A 121.

cia y seguimiento integran la reproducción. La reproducción asociativa de representaciones particulares contiene un vínculo, razón por la cual le pertenece una actividad de realizar la ligazón de una multiplicidad empírica con base en rasgos o caracteres asociables de la ocurrencia de percepciones.

Si bien la reproducción empírica escapa a la capacidad receptiva de las impresiones sensibles, la actividad que las liga depende de ellas, ya que constituye el dominio por el cual se impone la concentración del vínculo asociativo. Puesto que la asociación reproduce empíricamente la representación sensible, en tanto ésta evoca una anterior, ella sólo puede ser una función psicológica conforme a la cual se reúnen caracteres que forman una clase de tejido de impresiones a partir de objetos de la experiencia previamente encontrados. Precisamente por recibir de éstos su unidad, la reproducción por asociación sólo puede dar cabida a una ley empírica, según la cual también los fenómenos mismos están sometidos a determinadas reglas. La regularidad fáctica que posibilita la reproductibilidad de los fenómenos es el presupuesto de la asociación. Sin este presupuesto no es posible entonces la síntesis empírica de la reproducción. Esta síntesis por tanto no es otra que la reproducción empírica de la imaginación. En consecuencia, se halla sujeta a reglas empíricas, de acuerdo con las cuales la representación anterior produce desde sí misma las siguientes. De esta forma, el seguimiento está sujeto a lo que podría llamarse una *memoria atávica,* en el sentido de un sometimiento al hábito y, con ello, de la imposibilidad de desprenderse de lo que hay tras de sí, con lo cual se impide cualquier posibilidad de distinción. No hay seguimiento sin la capacidad de desprendimiento.

La asociación se halla sometida a la percepción, por cuanto el despliegue de su actividad depende de la receptividad de las impresiones. Sin embargo, no se atiene a la afección de un objeto actualmente presente, sino que en su ausencia se remonta a representaciones de percepciones pasadas, las retiene y de alguna manera las actualiza, es decir, las reproduce. Lo que reproduce la imaginación reproductiva es en este sentido afecciones sensibles y, aunque en la actualidad no tenga nada que percibir, sólo puede funcionar asociativamente, esto es, presentar de nuevo y

agrupar en torno suyo tan sólo impresiones ofrecidas con anterioridad pero ya no actualmente presentes. La reproducción empírica es gobernada por leyes de asociación.

A este nivel, ya se evidencia el porqué en Kant no es posible pensar un recibir sensible separado sin más de una actividad. No se trata en efecto de tener simplemente estados sensibles, sino de la disposición de remontarse a otros estados. Por eso para él la percepción es algo más que la mera receptividad de impresiones. No hay percepción en sí. Ella supone un enlace entre estados sensibles. A este enlace lo llama entonces asociación, para caracterizar la función reproductiva de la imaginación.

De acuerdo con las reglas se efectúa el acompañamiento y seguimiento que tiene lugar en la multiplicidad de las representaciones de los fenómenos, y en los cuales se despliega la imaginación empírica. Kant enfatiza su sujeción a reglas hasta el punto de llegar a ilustrar a través de varios ejemplos, en qué sentido sin ellas quedaría suprimida su capacidad para la transición de una representación a otra. Es común en todos los ejemplos que algo se represente de una manera determinada y al mismo tiempo de otra manera opuesta, con lo cual se suprime el tiempo y, con ello, la posibilidad de ligar lo múltiple y de unificarlo por medio de reglas. En consecuencia, el salto abrupto de una representación a otra imposibilita el seguimiento y acompañamiento de representaciones de fenómenos a través de la imaginación empírica, y por tanto, el enlace entre representaciones determinadas. La imaginación empírica requiere de un espacio en el cual pueda desplegarse. En las condiciones anteriores el ánimo tampoco podría ponerla en obra. Para que pueda efectuarse una reproducción mediante la imaginación empírica es necesario entonces un "principio subjetivo y empírico de la reproducción según una regla".[39]

La función reproductiva de la imaginación reposa en la asociación. El enlace de lo representado por medio de la asociación procede de la afección empírica de los objetos sensibles, y como depende del atamiento a circunstancias empíricas del objeto, dicha función sólo puede ser empírica y asociativa. Por partir de lo empírico carece de objetividad,

39 A 121.

es decir, no puede realizar por sí mismo la relación con el objeto, pues la asociación sólo proporciona una conexión subjetiva fáctica de representaciones, y en cuanto tal no puede constituir ninguna ley sobre la experiencia, ya que por el hecho de asociar ciertos rasgos, con ello no se prueba aún que estén conectados con el objeto. Para lograr su carácter objetivo debe contar con el carácter no empírico de lo reproducible, esto es, no asociativo, de acuerdo con el cual la regla no se rija por el objeto, la síntesis por la representación empírica, el tiempo por un contenido empírico, y el ánimo por el carácter asociativo de la transición de una representación a otra. Todo ello anuncia el carácter eminentemente a priori de la síntesis reproductiva. Se trata entonces de descubrirlo con base en los pocos elementos proporcionados por Kant, de acceder a la posibilidad del vínculo establecido más allá de las correspondientes fases intimistas de lo percibido.

Los presupuestos empíricos de la reproducción no coinciden con la posibilidad de la reproducción de los fenómenos, porque a diferencia de aquéllos, ésta no es de carácter empírico, sino a priori, y no reposa indistintamente en reglas, sino en "el fundamento a priori de una unidad sintética necesaria"[40] de la reproducción de los fenómenos. De este modo, Kant introduce una unidad sintética necesaria de las representaciones, que descansa en una síntesis pura y trascendental, y no en una ley empírica de la reproducción, como la asociación, y que posibilita la *síntesis empírica de la reproducción,* o sea, esta asociación de representaciones. Pasa de esta síntesis a una trascendental y expone, aunque de manera escueta y oscura, la forma en que esto es posible.

Para ello parte, al igual que en la aprehensión, de fenómenos, no en el sentido de objetos sino del *simple juego de nuestras representaciones;* en consecuencia, de estados empíricos del sujeto que se hallan en cuanto tales sometidos a la determinación del sentido interno, esto es, al tiempo. El tiempo resulta ser entonces un presupuesto para la conexión empírica de representaciones particulares, y un momento en la conformación de la actividad trascendental del ánimo. Pero, por ser tan sólo multiplicidad pura, se

40 A 101.

restringe al plano de la sensibilidad, la cual, si procura la posibilidad de un conocimiento a priori, debe contener la ligazón pura de una multiplicidad pura, el tiempo, por medio del cual es reproducido dicho enlace. Ahora bien, puesto que éste implica la posibilidad de transitar libremente de una representación a otra, de tal forma que se retenga y reproduzca no empíricamente lo ofrecido de antemano, él constituye el presupuesto de la unificación de las correspondientes representaciones retenidas y reproducidas de lo que se ofrece empíricamente. Con relación a la posibilidad del enlazamiento a priori de lo múltiple, en este sentido debe buscarse no sólo el fundamento de la ulterior constitución de la unidad sintética necesaria de los fenómenos, sino también el fundamento de la síntesis de la reproducción pura, a cuya estructura el tiempo sirve de soporte, en tanto se efectúa a partir de él.

Sobre una multiplicidad pura (el tiempo) se ejerce un enlace puro. En este enlace Kant ve la posibilidad de la síntesis de la reproducción asociativa. A esta síntesis le da el nombre de "síntesis de la imaginación",[41] la cual, en consecuencia, es de carácter empírico. La función reproductiva o empírica de la imaginación se confunde con la asociación y por eso no puede ser fuente autónoma de la actividad cognoscitiva. Tal función depende del enlace puro, pero para evidenciar en qué sentido tiene lugar esta dependencia, el enlace debe asegurarse con base en principios a priori. Por ser precisamente el tiempo el elemento sobre el cual se realiza la tarea de fundamentación a priori del enlace, él pertenece a la posibilidad de la imaginación reproductiva empírica, porque sólo en el tiempo puede asociarse lo ofrecido empíricamente y, con ello, hacerse accesible la posibilidad a priori del enlace de lo que se ofrece, más allá de la correspondiente fase percibida.

La acción trascendental del ánimo como presupuesto de la síntesis reproductiva pura

Así como Kant llama a la síntesis de la reproducción asociativa síntesis empírica de la imaginación, cuando ésta es

41 A 101.

independiente de toda experiencia la denomina "síntesis trascendental pura de la imaginación".[42] La imaginación pura y trascendental se funda en principios a priori del enlace de la multiplicidad pura y, en este sentido, sirve de base a la reproductibilidad de los fenómenos y, consecuentemente, a la posibilidad de la experiencia. De este modo Kant muestra desde qué punto y en qué sentido la síntesis de la reproducción en la imaginación encierra la posibilidad de la relación de nuestras representaciones con el objeto. El punto desde donde quiere fundamentar esta relación son los principios a priori del enlace de la multiplicidad pura, o bien del tiempo. Ello supone en primera instancia la fundamentación de la síntesis trascendental pura de la imaginación con base en tales principios.

De la misma manera que la síntesis de la aprehensión no descansa en la intuición, aunque se ejecuta sobre ella, tampoco la síntesis de la reproducción en la imaginación. Kant pretende mostrar justamente en qué consisten los principios que la determinan. Para dar cuenta de ello parte de la asociación, o bien de la síntesis empírica y reproductiva de la imaginación, para culminar en la síntesis pura de la imaginación. En esta síntesis se revierte el problema neurálgico de la reproducción, pero bajo la condición de ser fundamentada por los principios a priori del enlace. Sólo de esta manera podrá establecerse la distinción entre la imaginación pura, en la que se liga la multiplicidad de la intuición pura, y la imaginación empírica, en la que se liga una multiplicidad de estados internos, o sea, una distinción que depende del carácter a priori o empírico de lo múltiple, y de acuerdo con la cual la síntesis trascendental de la imaginación se destaca como el presupuesto de la síntesis asociativa de la imaginación. Igualmente, Kant ilustra con varios ejemplos el significado de las condiciones y consistencia de una reproducción pura como síntesis pura.

Ejemplos de esta síntesis trascendental son: el trazar una línea en el pensamiento; el pensar el tiempo de un medio día a otro; y la representación de un número.[43] En ellos se trata del vínculo que unifica una multiplicidad pura, con el cual se pone de manifiesto la subordinación de la

---

42 *Ídem.*

43 A 102.

reproducción empírica a la síntesis trascendental. Pero Kant, sin embargo, no quiere limitarse con ello a suponer esta condición; antes bien, quiere destacar la síntesis trascendental en su fundamentación. A ésta apunta cuando sujeta los anteriores ejemplos al siguiente requisito: "En primer término debo tomar necesariamente en el pensamiento una de estas representaciones múltiples después de otra".[44] Llevar las representaciones al pensamiento supone en el fondo la multiplicidad pura del tiempo. Pero lo más significativo con ello no es la acción por la cual lo múltiple sintetizado es llevado al pensamiento, y tampoco la función de éste en cuanto tal. Ahora lo decisivo es el modo como debe aprestarse dicha multiplicidad para poder ser acogida en el pensamiento. A ella pertenece, además de la síntesis aprehensiva, en la que se realiza tanto una distinción como una composición de lo múltiple, la acción libre por la cual el ánimo, desligado del contenido empírico del objeto dado, se remonta a una representación anterior y la retiene para luego actualizarla, esto es, reproducirla. La actualidad y actualización de lo dado reclama entonces una resistencia sobre la presencia del objeto intuido. La ausencia de esta resistencia y el afincamiento en la presencia empírica de los objetos, conduciría a la pérdida de las representaciones precedentes, lo que haría imposible su reproducción y, en consecuencia, pasar a una siguiente. De este modo "jamás podría producirse una representación total, ninguno de los pensamientos indicados sería posible, tampoco las representaciones fundamentales más puras y primeras de espacio y tiempo".[45]

La posibilidad a priori de la transición de una representación a otra, en la cual se realiza tal producción, es dada por la íntima copertenencia de aprehensión y reproducción. Mientras la primera "constituye el fundamento trascendental de la posibilidad de todo conocimiento en general (no solamente del empírico sino también del puro a priori)", la última "pertenece a las acciones trascendentales del ánimo".[46] Ambos modos de síntesis parten de lo

44 *Ídem.*

45 *Ídem.*

46 *Ídem.*

empírico y terminan por conjugarse en su aprioridad, de tal forma que al final el carácter esencial y los alcances de la síntesis reproductiva de la imaginación pura se despliegan, no en sí mismos sino en dirección a la síntesis reproductiva del tiempo. No casualmente ello es así, pues esta síntesis encierra el fundamento trascendental de la posibilidad de todo conocimiento, y por eso las acciones trascendentales del ánimo no pertenecen primaria y solamente a la síntesis reproductiva de la imaginación, sino a la síntesis aprehensiva del tiempo. Las acciones del ánimo constituyen el punto de convergencia de ambos modos de síntesis.

El fundamento trascendental de la posibilidad de todo conocimiento se revela en la síntesis aprehensiva porque en ésta se establece la estructura interna del tiempo en la forma universal de todos los fenómenos. La intuición pura ofrece la multiplicidad pura, dada en la forma de lo uno después de lo otro. La síntesis aprehensiva instaura la dabilidad de esta multiplicidad pura del tiempo, en tanto el ánimo es afectado no empíricamente por el objeto. Esta afección genera en él una actividad dinámica con la cual separa el tiempo, esto es, lo desliga de toda representación empírica, y pone lo múltiple en la conexión y seguimiento de lo uno después de lo otro, es decir, lo aprehende. Por tal actividad dinámica se entiende que este seguimiento y su correspondiente acompañamiento sólo es posible con base en la capacidad de desprendimiento en la transición de lo anterior en la previa procura de lo siguiente.

Sobre la base de la fundamentación del tiempo en la síntesis aprehensiva de lo múltiple, se establece la necesidad de la reproducción pura. Así como la primera versa sobre la producción del tiempo y no simplemente del tiempo, la segunda no trata sin más de la imaginación sino de su complexión como facultad trascendental. El tema central de estos modos de síntesis es entonces, antes que tiempo o imaginación, su constitución y conexión en razón de las acciones trascendentales del ánimo. Su pertenencia a éstas significa que en ellas se funda el concepto trascendental de imaginación.

Su carácter trascendental radica en su necesaria referencia a priori al objeto. Sin embargo, el objeto con el que se relaciona no es el de la afección empírica, pues aquel

carácter entra en relación directa con la síntesis aprehensiva y, en este sentido, no está sujeta a la presencia empírica del objeto, sino al objeto que afecta a priori el ánimo. Su actividad posibilita un seguimiento a priori, no asociativo, o sea, diferente de aquel en que una representación produce el tránsito del ánimo a las otras. El tránsito del ánimo de una representación a otra es ocasionado por la afección pura del objeto. El objeto mismo proporciona la pauta para la conexión y el seguimiento de la multiplicidad pura de lo uno después de lo otro. Con relación a él se produce la transición de una representación a otra, en la cual tiene lugar la reproducción pura, esto es, de algo no afectado empíricamente. En la apertura en dirección a la afección pura el ánimo se halla despojado de la presencia empírica del objeto, pero precisamente en dicho sentido pone en acción la multiplicidad pura del tiempo, gracias a la cual la actualidad de la percepción gana la presencia del objeto empírico.

Como ya se indicó, la actualización de lo percibido presupone la resistencia frente a su actualidad fáctica. Tal actualización resulta no de la afección empírica, sino de la afección pura, por cuanto en ésta se genera la actividad originaria y espontánea que posibilita el desprendimiento y actualización de lo percibido. Entre éstos se efectúa la actividad por medio de la cual el ánimo se remonta, retrocede a lo ofrecido con anterioridad y lo retiene. Pero lo ofrecido con anterioridad no es simplemente lo intuido empíricamente. Esto es sólo una forma derivada de la conexión de la síntesis aprehensiva pura y de la síntesis reproductiva pura. La retención en un sentido originario está referida a la aprehensión del tiempo, y por tanto tiene un carácter puro. Lo retenido es el objeto de la afección pura. El ánimo persevera en él, de tal manera que debido a esta retención lo reproduce como lo mismo. Con base en este plano se actualiza lo representado con anterioridad.

El ánimo de ninguna manera puede permanecer adherido a lo ofrecido empíricamente. De ser así, quedaría preso de la actualidad de lo perceptible, cayendo permanentemente en estados aislados de lo ofrecido empíricamente, los cuales tendrían que ser tomados como absolutos. En cambio, mediante su actividad es reproducida la síntesis aprehensiva de una multiplicidad pura de lo uno después de lo otro. Ella abre la posibilidad del tránsito

constante de lo uno a lo otro, en el cual se pasa de la retención a la reproducción a priori. Y precisamente, la posibilidad de este tránsito es la tarea de las acciones trascendentales del ánimo. Estas constituyen la condición que posibilita la relación con lo intuible que no es percibido actualmente, en tanto determinan a priori el tránsito a las representaciones siguientes, esto es, la reproducen. Tales acciones, sin embargo, se fundamentan en la afección pura del ánimo, presente en la síntesis aprehensiva del tiempo, en la cual se instaura la posibilidad de la contra-posición de algo como objeto. La imaginación, entonces, no es otra cosa que la puesta en obra del ánimo a través de su propia actividad.

Síntesis del reconocimiento en el concepto

La conciencia constituye la cima desde donde Kant quiere divisar y fundar los modos de síntesis anteriores. Lo aprehendido y reproducido debe ser reconocido ahora como lo mismo. El reconocimiento busca una identificación en la que se efectúa la unificación de la multiplicidad aprehendida y reproducida. Es tarea del reconocimiento llevar a cabo la posibilidad de la identificación. Ella se halla sujeta a condiciones a priori. La fundamentación de los presupuestos que posibilitan tal identificación deberá ser el objetivo central de la interpretación de este modo de síntesis, por cuanto a través de ella puede esclarecerse el propósito que guía la deducción trascendental.

Descubrir la posibilidad de la identificación implica explorar la posibilidad de la conciencia. Sin ella no habría unidad de lo múltiple. Así como sin la aprehensión sería imposible la representación de la multiplicidad, sin el reconocimiento no sería posible la representación de la unidad de dicha multiplicidad. Kant comienza por señalar qué y por qué en el reconocimiento la conciencia representa el punto de convergencia tanto de la aprehensión como de la reproducción. Argumenta la necesaria remisión de estos dos modos de síntesis a la conciencia: "Sin la conciencia de que lo que ahora pensamos es precisamente lo mismo que lo pensado un instante antes, sería inútil toda reproducción en la serie de las representaciones".[47] Así, se establece una

47 A 103.

distinción entre los pensamientos y lo que pensamos cuando pensamos esos pensamientos. Éstos son diferentes porque son en diferentes tiempos. Además de una diversidad se menciona *lo mismo*. *Lo mismo* señala lo que pensamos cuando pensamos pensamientos. En el fondo de lo mismo en los pensamientos hay un yo que piensa pensamientos. Lo mismo es encarnado por un yo. Pero en cuanto lo mismo, debe referirse a algo que encierra una diversidad, para poder asegurarse como yoidad.

Kant introduce el reconocimiento con la conciencia. Ésta hace mención a lo mismo. Sin embargo, lo mismo no se manifiesta por sí mismo de manera absoluta, pues si bien dicha identificación expresa el modo culminante de síntesis, y sirve de base a la reproducción en el sentido de que sin una identificación no es posible actualizar una representación anterior, a su vez sólo puede efectuarse en su remontarse a una anterioridad y, consecuentemente, a la reproducción en la serie de las representaciones. Lo reproducido debe ser reconocido por la conciencia como lo mismo. Lo reconocido en ella como lo mismo es la identificación de algo presente con lo representado anteriormente. Lo que en la transición de lo anterior y de su actualización se sostiene como lo mismo es el yo en cuanto sujeto de mis pensamientos, un yo idéntico consigo mismo.

Pero este yo es idéntico a sí mismo, no por sí mismo, sino en virtud de algo otro. En efecto, sólo puede ser el mismo en la identificación de sus representaciones pasadas con las presentes. Este yo difiere de las representaciones, pues, entre otras cosas, es *uno* en contraste con la multiplicidad sucesiva y siempre otra que las caracteriza, pero es el mismo con relación a ellas, en tanto, a diferencia de éstas, permanece idéntico a sí mismo. A partir de tal identificación la conciencia convierte las representaciones en conceptos. En oposición a ellas, éstos pueden ser los mismos en los diferentes momentos de lo múltiple.

Kant argumenta igualmente, de manera indirecta, el porqué la síntesis del reconocimiento sirve de base a la reproducción. "Porque en el estado actual habría una nueva representación que no pertenecería al acto por el que ella debe ser producida poco a poco, y lo múltiple de esta representación no constituiría jamás un todo, pues carecería de la unidad que solamente la conciencia puede dispensar-

les".[48] Del estado actual surgiría una nueva representación, sin contar para ello con ninguna antecedencia, con lo que dependería de la percepción del objeto presente. De este modo sería imposible cualquier multiplicidad y, por tanto, la síntesis de las representaciones no podría proyectar una unidad que determinara previamente lo múltiple. Lo reconocido en el reconocimiento, lo mismo, no tendría lugar, y una conciencia cuya función estuviera subordinada al estado actual de las representaciones, completamente desligado de los anteriores, carecería de sentido. Los estados anteriores tienen que ser retenidos y reproducidos en el presente. Pero ello sólo es posible por su identificación como uno y lo mismo. Por tanto, debe identificarse lo reproducido en la reproducción. La identificación es el acto por el cual lo aprehendido es retenido y reproducido como lo mismo. La nueva representación es producida por un acto espontáneo, y de ninguna manera por la actualidad de lo percibido. Ahora bien, la representación es producida por un acto. Este acto consiste en pensar lo pensado ahora con lo pensado antes como lo mismo. Así, es necesario tener conciencia de dicho acto. En el acto hay que considerar, además de la conciencia y el tránsito de una representación a otra, la posibilidad de que la conciencia se actualice en ellas.

Que un acto produzca la representación, no significa que ésta surja entonces de golpe en un estado actual, o por medio de un extraño poder; antes bien, significa que una representación es actualizada en una nueva. El acto es el acontecimiento de una actividad, por la cual no sólo se transita de una representación a la siguiente, sino que se la identifica además en el presente como la misma. Sin dicho acto las representaciones se reproducirían *ex nihilo* y, por tanto, sin relación alguna, o sea, sin un proceso de adición. En la presentificación de la representación el acto cumple su función de identificación. Ésta se realiza en la actualidad, se halla destinada a un presente. Pero en el reconocimiento de ninguna manera se trata de identificar simplemente en un presente las representaciones pasadas, por ser una actividad en la cual se proyecta con antelación la unidad conceptual que permite tomar conjuntamente en un objeto

48 *Ídem.*

las diferentes representaciones que poco a poco son reconocidas y luego también reproducidas. La actividad que garantiza la síntesis del reconocimiento, en la que se toma la aprehensión conjuntamente con la reproducción, posibilita la relación con los objetos. Dicha síntesis conduce de esta forma a un conocimiento conceptual del objeto.

A la síntesis en el concepto subyace una acción por medio de la cual se produce la transición de una representación a otra, su actualización e identificación en el estado actual. Esta acción es una acción espontánea y libre del ánimo. Sin ella no podríamos identificar previamente como uno y lo mismo, lo recorrido y reproducido, la multiplicidad no se constituiría como un todo, y la conciencia no estaría en condiciones de proporcionar ninguna unidad.

La síntesis como reconocimiento es una síntesis en el concepto. En éste debe llevarse a cabo una identificación a la que pertenece la unificación de lo múltiple. Kant lo asimila a *una* conciencia "que reúne en *una* representación lo múltiple sucesivamente intuido y después reproducido".[49] Parece como si en esta asimilación se tratara de adjudicar análogamente a la conciencia el carácter formal del concepto, a saber, su generalidad, su ser común.[50] Esta analogía es válida pero no en el presente caso, porque no se trata ahora de la caracterización lógico-formal del concepto, sino de su producción originaria como conceptos puros a priori, esto es, de las condiciones que posibilitan su relación con los objetos. El acto de la identificación tiene lugar con respecto al contenido puro a priori del concepto y no a su mera forma. En la posibilidad de su contenido están implicadas todas las facultades cognoscitivas, no sólo la del entendimiento. En este sentido debe asimilarse el concepto a la conciencia. Si él expresa la representación pensada de una multiplicidad dada, y ésta debe primero aprestarse y disponerse por medio de una acción sintética para poder ser llevada por el entendimiento al concepto, igualmente esto debe ser válido para la conciencia. Por tanto, ésta debe ser considerada con respecto a las acciones trascendentales del ánimo, lo cual, sin embargo, no es tematizado por Kant en la síntesis del reconocimiento. Esta

49 *Ídem.*

50 Véase: Heidegger, *Op. cit.*, p. 359.

tematización implica abordarla con base en los conceptos de objeto trascendental y apercepción trascendental.

En el concepto se cumple previamente el acto de la unificación de la copertenencia de aprehensión y reproducción. Sólo si esta unificación es independiente tanto de todas las relaciones empíricas determinadas, como de las relaciones lógico-analíticas, el concepto puede determinar la posibilidad de la relación con el objeto. Empero, dicha relación tiene lugar en tanto se pregunta por la conformación de la unidad trascendental que debe posibilitar el conocimiento del objeto, ya que de este modo puede entenderse, en qué sentido la síntesis del reconocimiento contiene las condiciones de posibilidad de la objetividad.

Una de las mayores dificultades para la dilucidación de este problema radica en que en su escueta exposición introductoria de la síntesis del reconocimiento Kant omite, en contraste con los dos modos anteriores de síntesis, la distinción expresa entre la síntesis trascendental y la síntesis empírica del reconocimiento. Pero en su exposición de la síntesis del reconocimiento, incorpora la apercepción trascendental y la distingue de la empírica, con lo cual parece subsanarse la omisión anterior. La apercepción trascendental es en verdad la portadora fundamental de dicha síntesis y por eso la identificación debe encaminarse hacia ella. A pesar de que Kant pasa por alto la exposición de esta transición, o sea, el modo como entran en conexión la síntesis del reconocimiento y la apercepción trascendental, hay que acometerla con base en la necesidad del paso de la conciencia empírica a la unidad de la conciencia pura, y luego desentrañar en ésta el sentido de la unidad trascendental que se le atribuye, así como su relación con la posibilidad de una identificación pura. Dicha unidad es un requisito indispensable para el conocimiento. "Mas no puede existir conocimiento en nosotros, ni enlace y unidad entre ellos, sin esta unidad de la conciencia que precede a todos los datos de las intuiciones". Kant la denomina apercepción trascendental. "Esta conciencia pura, originaria e inmutable la llamaré *apercepción trascendental*".[51] Es menester examinar el significado de esta denominación y ver si encierra una identificación entre ambas, o si una de ellas

51 A 107.

cubre la otra. Ahora bien, como entre tanto introduce el concepto de objeto trascendental, con base en éste deberá explicarse entonces, cuál es el significado y los alcances de la apercepción trascendental, así como su relación con una identificación pura.

El concepto de *objeto trascendental* = X

La deducción trascendental no se ocupa ni exclusiva ni principalmente de la relación entre conceptos a priori y objetos. Kant, ante todo, quiere destacar la relación misma y mostrar bajo qué condiciones es posible. En el modo como ella es posible interviene la relación de sensibilidad y entendimiento. Entre estas dos facultades hay una síntesis. Ésta debe responder a la pregunta por la posibilidad de alcanzar un conocimiento como conocimiento de una experiencia posible. Sólo así puede ser éste el conocimiento de un objeto. Para dar cuenta de él hay que preguntar, cómo las facultades subjetivas del conocimiento pueden proporcionar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de objetos. El concepto de objeto resulta ser de esta manera determinante en la tarea de la deducción. El problema es saber, qué tipo de objeto debe corresponder a la síntesis, en contraste con el correspondiente a una de las facultades.

El objeto pensado y el objeto dado no se identifican con el objeto conocido en el conocimiento. En efecto, él es pensado, no conocido por el entendimiento. Él es dado, mas no conocido por la intuición. El objeto dado debe ser pensado para ser conocido. El objeto conocido debe emerger de la síntesis de las facultades cognoscitivas, no de una de ellas en particular. Sólo podría corresponder al entendimiento si sus categorías son aplicadas a la multiplicidad dada en la intuición, ya que él es incapaz de relacionarse con los objetos sin la sensibilidad. Pero a su vez, para que los fenómenos dados se transformen en objetos del conocimiento es necesario que sean determinados por el pensamiento.

Los objetos sólo pueden aparecer para el sujeto cuando las facultades se vinculan entre sí. Y sólo están en condiciones de vincularse entre sí cuando hay un poder de unificación. Este poder se caracteriza por su autonomía, es decir,

por su poder dirigirse por sí mismo al objeto. El objeto que orienta previamente el poder libre de la síntesis, no puede ser simplemente el objeto dado en la intuición ni el pensado por el entendimiento. Con relación a él, por el contrario, debe establecerse el vínculo de sensibilidad y entendimiento, y mediante este vínculo, el objeto conocido en la experiencia. Kant lo distingue del *objeto contrapuesto al conocimiento.*

Él introduce el concepto de objeto en la deducción, sólo después de abordar la síntesis del reconocimiento y antes de la exposición del concepto de apercepción trascendental, lo que hace de él un presupuesto para pensar dicho concepto como condición del reconocimiento. Por eso el esclarecimiento del concepto de objeto trascendental resulta imprescindible para la comprensión de tal modo de síntesis, como también de la unidad entre ellas y, consecuentemente, del papel fundamental de la deducción en la Crítica.

En un comienzo se considera al objeto en cuestión bajo la expresión "objeto de representaciones",[52] y en contraste con los fenómenos, tomados precisamente en el sentido de representaciones sensibles, o bien, de estados psíquicos del sujeto, y no como objetos existentes fuera de la facultad representativa. Ahora bien, así como Kant distingue entre fenómeno y objeto de las representaciones, diferencia también éste del objeto de las representaciones sensibles. Él no es un objeto dado. Las representaciones en la expresión *objeto de representaciones* no están dirigidas a entidades reales empíricamente. Con tal expresión se quiere introducir un concepto de objeto que no puede ser asunto de la percepción. Pero su localización por fuera de ella no significa empero que sea un mero contenido de conciencia. Con la idea de un objeto que no es fenómeno en el sentido de una representación *en* nosotros, o bien, de lo representado en él como representación, nos vemos lanzados fuera de lo real dado empíricamente, desconectados de una dabilidad circundante que nos corresponde como esencia sensible.

Ahora bien, si las representaciones en la expresión *objeto de representaciones* debe dirigirse necesariamente a algo diferente de ellas, y no puede ser una adecuación al objeto

---

52 A 104.

empírico, "¿qué se entiende entonces —se pregunta Kant— cuando se habla de un objeto correspondiente al conocimiento y con ello, también diferente de él?".[53] Se trata aquí de un objeto que debe corresponder y diferir del conocimiento, o sea, primariamente de un objeto del conocimiento y no de un conocimiento del objeto, es decir, no tanto de su conocimiento como de las condiciones para conocerlo. Pues bien, ¿cómo es posible establecer dicha correspondencia? ¿Cómo se puede saber que el objeto de las representaciones no es el producto de nuestras propias expectativas, o sea, una representación privada de nosotros mismos?

El conocimiento es ante todo una facultad de conocer. No se restringe sin embargo a una única facultad, a saber, la de pensar. Antes bien, son tres las fuentes originarias del ánimo que posibilitan la relación con el objeto: sensibilidad, imaginación y entendimiento. Ellas conforman en su totalidad las fuentes subjetivas del conocimiento y, en cuanto tales, desde el punto de vista trascendental constituyen la experiencia posible. En conformidad con dichas facultades, Kant inserta respectivamente tres modos de síntesis: aprehensión, reproducción y reconocimiento, las cuales deben proporcionar en su unidad el fundamento de los objetos de la experiencia. Pero es importante recalcar que esta fundamentación no se logra con dirección directa e inmediata a los objetos dados en la intuición, sino con miras a un objeto en general. Es preciso saber igualmente si los tres modos de síntesis fundamentan en su unidad tal objeto o si, por el contrario, éste les sirve de fundamento. La relación con él entraña un tipo superior de síntesis a la que se encuentran subordinadas las tres anteriores.

Según Kant, el objeto de las representaciones debe pensarse como un algo en general = X. Lo general en este objeto no es el objeto indeterminado (fenómeno) o determinado categorialmente, ni hay que entenderlo con respecto a la forma del pensamiento, o simplemente a lo que es común a diferentes representaciones, sin importar para nada la diferencia presente en ellas; o sea, la generalidad atribuida a dicho objeto no es asunto de la lógica general, porque le concierne al conocimiento en general, esto es, a

53 *Ídem.*

las fuentes originarias del ánimo bajo el dominio de los tres modos de síntesis, y no sólo al pensamiento. Pero si lo general de algo en general, compete al conocimiento y no al mero pensamiento formal de un objeto, tampoco puede tratarse en el de la aplicación de un conocimiento a un objeto intuido, pues antes que ser algo en general éste es algo determinado. Dicha generalidad atañe a un algo = X del que nada sabemos, porque en sí mismo es independiente. El objeto en general menciona este algo = X y, por tanto, lo desconocido. La generalidad de este algo señala un objeto en cuanto tal, que por ser en sí mismo es desconocido para nosotros.

Lo conocido en el conocimiento son las cosas que aparecen, en tanto se muestran en nuestra intuición. Es realmente extraño, sin embargo, que el conocimiento no esté orientado inmediata y primordialmente a lo que aparece, a la transformación del fenómeno en objeto de la experiencia, sino a algo desconocido para nosotros, a un algo que en realidad no es ningún objeto. Pero es más extraño aún que la dabilidad esté sujeta a la afección de este algo en sí mismo desconocido. A partir de este algo desconocido debe manifestarse lo conocido al conocimiento; o sea, el objeto como ese algo en general = X debe servir de base al fenómeno, en tanto éste no es en el fondo otra cosa que el aparecer de tal X. Si bien es cierto que el objeto sensible se halla supeditado a la aprioridad de nuestro conocimiento, y lo conocido de este modo debe determinarse de antemano en la referencia de éste con un algo en general = X, no es de ninguna manera evidente de suyo saber si al objeto que es esta X sirve igualmente de fundamento el conocimiento, o bien, si puede fundamentarse en la unidad de los tres modos de síntesis. Sea como fuere, Kant liga el conocimiento con algo que por ser en sí mismo es inaccesible para nosotros, y en este sentido deja entrever ya la impotencia inherente a las facultades cognoscitivas del hombre.

El objeto = X es un algo que corresponde al conocimiento. Éste debe guiarse entonces por un algo distinto de él. La razón de ello está en que "fuera de nuestro conocimiento no tenemos nada que pudiéramos contraponer a este conocimiento como correspondiente a él".[54]

---

54 *Ídem.*

Extraña respuesta, aunque Kant la considera obvia. Aquello a lo que debe corresponder originariamente nuestro conocimiento es a lo desconocido. El objeto = X corresponde al conocimiento, no al contrario. Ello quiere decir que el conocimiento debe orientarse por dicho objeto, esto es, por lo que es en cuanto tal. Lo opuesto inmediatamente es lo intuido, pero la oposición no se instaura en la intuición, debido a su carácter receptivo. La contraposición recién se logra con respecto al conocimiento dentro de su complexión interna, es decir, dentro del vínculo unitario de las fuentes originarias que lo constituyen. Lo que primariamente le corresponde, se le contrapone, es un algo en general = X, por ser lo único que puede caracterizar aquello desde y hacia lo que puede disponerse nuestro conocimiento, de suerte que en la dimensión de su confrontación se logra su unidad conforme a los tres modos de síntesis. Por eso para la constitución de esta unidad es indispensable pensar el objeto = X como lo puesto ante el conocimiento.

Pero, ¿qué significa realmente que algo = X debe corresponder al conocimiento y que en esta correspondencia el objeto se establece como diferente de él? ¿Cómo es posible pensar dicho algo = X como contrapuesto a nuestro conocimiento? ¿Qué quiere decir que este algo debe contraponerse a nuestro conocimiento? El objeto debe corresponder al conocimiento, es decir, el conocimiento debe establecerse en una relación con él en la cual el objeto le sirve de horizonte y de guía. Se trata de la contraposición de un conocimiento, no de una determinada facultad cognoscitiva. Ninguna de ellas en particular está en condiciones de establecer dicha distinción. Ni la sensibilidad ni el entendimiento tomados aisladamente pueden efectuarla. De ser así permanecerían en el plano meramente subjetivo. Para llevar a cabo una tal confrontación es menester pensar el vínculo entre las diferentes facultades cognoscitivas. Pero, ¿cómo se conforma este vínculo? Mediante la síntesis.

Las condiciones que establecen a priori la posibilidad de la síntesis pura deben instaurar la confrontación del objeto con el conocimiento, esto es, su correspondencia. Ahora bien, ¿cuáles son esas condiciones? El lugar propiamente dicho de la síntesis, en su sentido más originario, es la afección pura del ánimo. Esta es una autoafección en el sentido de expresar la mismidad del sujeto. El ánimo es su

expresión por cuanto en él se arraiga la actividad que posibilita el vínculo de las representaciones entre sí. Pero para ello debe contarse previamente con algo que desencadene en el sujeto dicha actividad, de tal forma que le infunda su ser sí-mismo, esto es, su ser sujeto. El sujeto debe moverse con antelación en esa actividad para poder devenir sujeto del conocimiento. De no ser así, el conocimiento se restringiría a su carácter meramente subjetivo y de este modo no se sabría entonces, cómo podrían residir en él las condiciones de la experiencia posible y de los objetos de esta experiencia. Por eso el conocimiento debe orientarse originariamente por un algo = X que se le contrapone de manera necesaria. En el establecimiento de esta contraposición se efectúa la unidad del conocimiento, por cuanto la actividad trascendental del sujeto genera la relación como síntesis a priori.

El objeto considerado como algo correspondiente a nuestro conocimiento y, por tanto, distinto de nuestras representaciones, antes que ser una unidad fija *fuera de nosotros* y opuesta a las representaciones *en nosotros*, y en este sentido una entidad simplemente objetiva, en contraste con una meramente *subjetiva*, por el contrario, conduce a preguntar por la posibilidad, no de su conocimiento, porque de él nada sabemos, sino de la dimensión de la entreabilidad que se abre en su ser correspondiente al conocimiento humano, con miras a la cual se lleva a cabo la articulación sintética originaria de nuestras representaciones. Hecho el énfasis en dicha entreabilidad, entonces se puede preguntar, ¿De qué modo puede ponerse ante nosotros un objeto opuesto a nosotros, un objeto, a propósito, que no estamos en capacidad de crear en nuestro juego de representaciones, y que en este sentido refleja nuestra propia impotencia, esto es, nuestra finitud esencial?

Pensar la relación de nuestro conocimiento, no del mero pensamiento, con el objeto en cuestión, implica pensarlo necesariamente como puesto ante dicho conocimiento; o sea, la pregunta cómo sea posible que éste pueda relacionarse con algo en general, debe orientarse por las condiciones del poner enfrente algo correspondiente al conocimiento. Poner ante éste un objeto como algo = X, supone determinar su aprioridad y, con ello, superar todo conocimiento basado en el azar, la arbitrariedad o simple-

mente en los caprichos del sujeto. Lograr anteponerlo lleva a abandonar el dominio de cualquier introspección empírica. Además, pone de manifiesto el porqué no se alcanza por la generalización de lo que es común a los objetos particulares, o es el resultado de la reflexión directa sobre los objetos de la experiencia. Poder anteponerlo es, por el contrario, ganar las condiciones del conocimiento de estos objetos.

A la relación entre conocimiento y objeto pertenece una oposición necesaria. Con ésta se piensa un algo no sólo diferente sino también independiente de nuestro conocimiento, específicamente algo contrapuesto al ánimo. Esta contraposición expresa una separación inevitable de ánimo y objeto, debida a la finitud humana. El hombre está en efecto privado de la relación inmediata de una intuición intelectual, sólo puede disponer de una receptiva. Dicha oposición, y a lo que en ella se aspira, rebasa nuestras facultades cognoscitivas en el sentido de que ella origina el fenómeno de la objetividad inherente a la subjetividad de tales facultades. Ello sucede en tanto en la correspondencia de algo en general con el conocimiento se produce una resistencia frente a la afección empírica de nuestros estados internos, hacia la que no sólo cómoda y fácilmente se tiende sino, de la que igualmente se pretende extraer una cierta objetividad, con base en las expectativas ocasionadas al ser afectados empíricamente por nuestro sentido interno. La objetividad se alcanza originariamente, no en la aplicación categorial a la experiencia empírica, sino en la resistencia que acontece en la entreabilidad de conocimiento y objeto = X. Sólo en dicha oposición y resistencia puede anunciarse la necesidad de esa relación. "A toda necesidad sirve de base una condición trascendental".[55]

La resistencia en la que, para abrir la dimensión de la entrehabilidad de objeto y conocimiento, se manifiesta la oposición de representaciones en la percepción, consigna la condición de la unidad de la representación. "Al mismo tiempo que ellos —los conocimientos— deben relacionarse con un objeto, deben también de manera necesaria ser conformes entre ellos relativamente a este objeto, es decir, tener la unidad que constituye el concepto de un objeto".[56]

55 A 106.

56 A 104-105.

Esta unidad surge de la resistencia que opone el objeto del conocimiento a la arbitrariedad de nuestras representaciones, y no es otra cosa que el concepto de objeto en general.

Nuestro conocimiento tan sólo puede contar con una multiplicidad de representaciones a la cual corresponde algo en general = X diferente de él y que, según Kant, "es para nosotros nada".[57] Pues bien, la unidad que hace necesario el objeto, dado que éste no concierne al plano de la multiplicidad de *nuestras* representaciones, sino que debe pensarse como diferente de ellas, para que pueda corresponder a nuestro conocimiento, "no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de las representaciones".[58] Esto de ninguna manera quiere decir, sin embargo, que la unidad de dicho objeto pueda identificarse sin más con la unidad formal de la conciencia. Esta unidad tiene que producirse en la síntesis de la multiplicidad de representaciones y no formalmente, o sea, debe resultar de una actividad que vincule y unifique espontáneamente la multiplicidad pura del tiempo, al cual, como hemos visto, se sujeta todo nuestro conocimiento (A99). Tal actividad no es otra que aquella por la cual el ánimo aprehende en los tres modos de síntesis lo múltiple del tiempo como *una* multiplicidad recorrida, reunida y reproducida. El ánimo debe hacerse consciente de una multiplicidad unificada, esto es, de su propia actividad sintética. La unidad que instaura el objeto es la unidad de lo múltiple del tiempo originada por dicha actividad.

Al ser afectado espontáneamente por algo en general = X, la actividad del ánimo pone en relación el objeto con nuestro conocimiento, de tal modo que produce en esta correspondencia el vínculo necesario de las representaciones entre sí, es decir, les proporciona su carácter objetivo. De esta forma, Kant no sólo distingue el vínculo objetivo de las representaciones de su rasgo meramente asociativo, sino que señala además que a éste sirve de base el primero. Por tanto, dicho vínculo tiene lugar una vez el ánimo a través de su actividad pone en conexión nuestro conocimiento con un algo en general, y por la afección

57 A 105.

58 *Ídem*.

espontánea de éste, razón por la cual nuestro conocimiento no puede ser ocasionado en el mero ámbito interno de nuestras representaciones. Éstas alcanzan su ser objetivo en la posibilidad de pensar algo en general, en la cual se funda y comprende previamente la unidad posible de la multiplicidad de representaciones.

Según lo anterior, la posibilidad de conocer a priori un objeto reside en la posible ligazón del conocimiento con un objeto de nuestras representaciones, al cual se debe el punto de partida del conocimiento empírico de los objetos. Éste reposa en el reconocimiento, o bien en el concepto de la unidad sintética necesaria de nuestras representaciones. Pero el conocimiento de un objeto sólo puede descansar en dicha unidad sintética porque ésta resulta de la actividad originaria del ánimo en la síntesis de sus representaciones. El ánimo produce esta unidad al sintetizar la multiplicidad de representaciones sobre la base del tiempo. Empero, lleva a cabo esta actividad en la medida en que sea afectado espontáneamente por algo en general = X, ya que únicamente de esta forma está capacitado para proporcionar objetividad a la unidad sintética de representaciones. Por tanto, se conoce el objeto cuando se lleva lo múltiple a una unidad que no es dada sino producida por la actividad mediante la cual se pone algo ante nosotros necesariamente, no de forma arbitraria. Cuando el modo en que accedemos a un objeto no es determinado por nosotros sino por un algo en general = X, se involucra la necesidad en el concepto de objeto.

Este *objeto de representaciones* u *objeto en general* no es sólo diferente del objeto conocido, es también su fundamento, habida cuenta de que por él alcanza su objetividad. En efecto, le pertenece una unidad que podría atribuirse sin más a la conciencia, mas la unidad de la conciencia se manifiesta en la síntesis de la multiplicidad de representaciones. Sin embargo, ello sucede cuando éstas se orientan por un objeto, con base en el cual el objeto empírico puede tener su unidad, o sea, ser conocido. En la especificación de tal distinción y fundamentación Kant llega a denominar el objeto de las representaciones "objeto no-empírico, es decir, trascendental". Lo expone de la siguiente manera:

> Ahora podremos determinar más exactamente nuestro concepto de un *objeto* en general. Todas las representaciones tienen, como representaciones, sus objetos, y pueden ser a su vez objetos de otras representaciones. Los fenómenos son los únicos objetos que pueden sernos dados de inmediato, y se llama intuición lo que en ellos se refiere inmediatamente al objeto. ahora bien, estos fenómenos no son cosas en sí, sino solamente representaciones que, a su vez, tienen su objeto, el cual, por consiguiente, no puede ser intuido por nosotros y, por lo tanto, será llamado objeto no-empírico, es decir, trascendental = X.[59]

Este objeto desaparece en la segunda versión de la deducción. En su lugar Kant habla en forma indiferente de objeto pensado y conocido (§22).

El texto anterior consta de dos partes que mencionan por igual la relación de las representaciones y el objeto, aunque en un sentido naturalmente diferente. Lo decisivo y, sin embargo, lo más complejo en tales partes es su conexión, pues en ellas se trata de la naturaleza de nuestras representaciones, orientadas, por un lado, al objeto de representaciones y, por el otro, al objeto "en el fenómeno".[60] No puede pensarse una representación aislada de las otras y completamente extraña de ellas, sino en su conexión entre sí. Pero esta conexión no es posible cuando se las considera como contenidos de conciencia o estados internos del sujeto. Pues no se refieren tan sólo a otras representaciones, sino también a sus objetos. Las representaciones *tienen sus objetos*. En tanto éstos se nos dan inmediatamente por medio de la intuición se llaman fenómenos. Sin embargo, la oposición presente en esta relación inmediata está expuesta a condiciones. El fenómeno es el objeto en cuanto aparece. Visto de este modo lo representado en el fenómeno es una *cosa real*. El punto crucial está en que desde una mirada trascendental la identificación de objeto y fenómeno, del caso anterior, es considerada en un nuevo horizonte, y en este sentido desplazada. Verla de nuevo equivale a introducir en ella condi-

59 A 109.

60 A 191, B 236.

ciones que hacen posible la transformación de los fenómenos en objetos. Bajo esta mirada los fenómenos aparecen como representaciones en nosotros, a las que corresponde realmente un objeto que, no obstante, de manera alguna puede identificarse con ellas, pues se muestra en sí mismo como algo desconocido = X. Sólo así puede ser puesto el fenómeno ante nosotros como objeto. La X como el objeto en cuyo horizonte sale al encuentro un objeto empírico, lo conocido, como lo opuesto inmediatamente en la intuición, no puede ser a su vez algo intuido, porque es "un objeto no-empírico, es decir, trascendental = X". Su ser trascendental señala su carácter ontológico.

Con la caracterización del objeto de las representaciones como objeto trascendental, deviene claro, dónde es preciso buscar el fundamento del tan discutido problema de la objetividad, o bien, de la realidad objetiva de los conceptos. La realidad objetiva de conceptos puros no reside en la *realidad* o existencia de los objetos, pero tampoco en los estados psíquicos del sujeto; no es ni objetiva ni subjetiva. No se trata en ella tanto de su validez como de la posibilidad de su relación a priori con el objeto. La posibilidad de esta relación descansa en el concepto de objeto trascendental, pues además de él ocasionar nuestras representaciones sirve de base a su objetividad. "El concepto de este objeto trascendental (que realmente en todos nuestros conocimientos es siempre el mismo = X), es el que puede proporcionar a todos nuestros conceptos empíricos en general la relación con el objeto, es decir, la realidad objetiva".[61] Si lo múltiple de nuestro conocimiento pretende alcanzar objetividad en la realidad objetiva de sus conceptos, debe apoyarse necesariamente en la unidad inherente al concepto de dicho objeto, con miras a la cual se efectúa la relación de lo múltiple de nuestro conocimiento con un objeto. Su objetividad radica en el concepto de objeto trascendental. Éste pone en relación nuestras representaciones con un objeto, precisamente porque la unidad que le concierne es la unidad que funda el conocimiento objetivo y que Kant opone rigurosamente a la disposición y arbitrariedad de la representación en la per-

61 *Ídem.*

cepción. Dicha unidad es la unidad necesaria de la conciencia y, en consecuencia, la de la síntesis de lo múltiple.

Ahora bien, puesto que la condición que hace posible un objeto en el fenómeno es al mismo tiempo la condición que posibilita la relación de las representaciones con un objeto en general, la posibilidad de que nuestras representaciones puedan relacionarse con un objeto determinado depende de esta relación, o mejor, de su condición. Cuál sea ésta, lo dice claramente Kant: "Pero esta relación no es otra que la unidad necesaria de la conciencia, por consiguiente también de la síntesis de la multiplicidad a través de la función común del ánimo, que la unifica en una representación".[62] El ánimo unifica lo múltiple, y en este sentido constituye la unidad de la conciencia. Además, origina la unidad en la multiplicidad de nuestro conocimiento, no a partir de sí mismo sino de la afección del objeto trascendental = X. A este objeto debe remontarse el ánimo para que pueda descubrirse en él la naturaleza de nuestro conocimiento a priori. Si, como magistral y profundamente anota Kant, "...nosotros sólo podemos conocer a priori de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas", este poner no es algo diferente de la actividad generada por la afección de tal objeto sobre nuestro ánimo. La estructura de este tipo superior de síntesis debe considerarse como el soporte sobre el cual se construye la deducción trascendental.

Sin embargo, desde hace algunos años se piensa que la idea de objeto trascendental hace parte de una *pre-Critical o semi-Critical survival*[63] (supervivencia pre-crítica o semi-crítica), cuya incorporación a la primera redacción de la deducción parece justificar su denominación de *patch-work-theory* (colcha de retazos), representada un poco más tarde por Wolff. Precisamente el pasaje donde Kant introduce y expone la idea de objeto trascendental (A104-10), es considerado como *the first and crudest form of the deduction*[64] (la forma primera y más imperfecta de la deducción), y en este sentido

62 *Ídem.*

63 Norman Kemp Smith, *A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, New York, 1962, p. 218.

64 Wolff, *Op. cit.*, p. 111.

de ninguna manera puede expresar la posición final de Kant.[65]

Uno de los bastiones de la *patch-work-theory* es la identificación precrítica del objeto trascendental con la *cosa en sí misma*. Algunos caracteres comunes podrían llevar a sustentar tal identificación: son en sí, no sensibles, desconocidos, ambos se distinguen del fenómeno o se introducen en contraste con él. Esta ambigüedad es ocasionada por Kant, pues a veces los identifica (A366) y a veces los distingue (A104-110, A235-B294ss, A250-253). Es importante sostener empero esta distinción pues con respecto a ésta se puede evidenciar el porqué el objeto trascendental, antes que ser algo incidental en la tarea de la deducción, constituye uno de sus soportes.

Puede avisorarse su distinción de la cosa en sí por la distinción que hay entre ésta y el fenómeno. Los fenómenos son los objetos en tanto nos son dados en la intuición empírica, esto es, en la percepción. En cuanto cosas dadas, y en contraste con los fenómenos como representaciones, constituyen algo real. Por su parte, se trata de cosas en sí cuando son en sí mismas, no algo dado, es decir, en tanto esto real es independiente del modo inmediato como lo intuimos. El en sí de las cosas en sí es el cimiento del aparecer inmediato de las cosas como fenómenos existentes. Su ser entidades reales y a la vez ser en sí, independientemente de nuestra dabilidad, conforman los caracteres que las hacen diferentes del objeto trascendental. En realidad, éste también es en sí, pero corresponde a nuestro conocimiento y no contrasta simplemente con el objeto dado inmediatamente en la intuición. Tampoco tiene el carácter de entidad real propia de la cosa en sí. Originariamente no soy afectado en forma receptiva por el aparecer de dicha entidad real, sino espontáneamente por un algo en general = X que, a diferencia de las cosas en sí, carece de interioridad. El objeto trascendental posibilita la objetividad en el fenómeno en su correspondencia con el conocimiento, en tanto hace de él un objeto de nuestro conocimiento.

De igual manera Kant distingue el objeto trascendental del noúmeno. Este último es un objeto del entendimiento, un objeto inteligible, al que tan sólo podríamos acceder si

65 Smith, *Op. cit.*, p. 218.

contásemos con una intuición no-sensible, esto es, intelectual, y del que no tenemos concepto alguno. El objeto trascendental, por el contrario, no puede ser asunto exclusivo del pensamiento, simplemente porque en este sentido sólo concierne a su forma, y el pensamiento formal no está en condiciones de contraponer un algo en general = X. Por el mero acto del pensamiento ni se conoce algo, ni se contrapone algo desconocido. Este algo no es de manera alguna un mero reflejo de una actividad pensante. Sin embargo, esto es diferente a pensar la correspondencia del objeto trascendental con nuestro conocimiento, lo cual equivale a preguntar por las condiciones que hacen posible dicha relación, y no simplemente a pensar por medio del entendimiento el noúmeno. El objeto trascendental no es el objeto del conocimiento no-sensible del entendimiento.

Por tanto, mientras las cosas en sí son entidades reales contrapuestas al fenómeno como objeto que aparece en la intuición sensible, y los *noumena,* objetos del pensamiento del entendimiento, el objeto trascendental es "el simple principio del conocimiento sintético a priori, que contiene en sí la fórmula de la unidad de esta multiplicidad de la intuición".[66] Al conocimiento en pleno, no a una de sus facultades, se contrapone un algo en sí que constituye su fundamento. El objeto trascendental, como principio del conocimiento y de su objetividad, permite contraponer el fenómeno en cuanto objeto sensible a la cosa en sí, y el *phaenomenon* al *noumenon.*

El poder oponer a nuestro conocimiento un objeto es el punto de partida de la distinción entre *phaenomena* y *noumena,* fenómeno y cosa en sí. Para lograr tanto la oposición inmediata con el objeto (intuición), como su relación mediata e indirecta con el pensamiento, es necesario el llamado al objeto trascendental, desconocido en sí mismo, porque en él confluyen todas las determinaciones del pensamiento de lo múltiple dado intuitivamente, ya que proporciona la unidad de los tres modos de síntesis o bien, la unidad sintética originaria mediante la cual se puede tener la experiencia de algo. Negar dicho objeto, o considerarlo superfluo, equivaldría a aceptar que la realidad objetiva de nuestros conceptos es algo ya dado de antemano, y cuya

66 *Opus postumum*, Ed. Acad., T. XXII, p. 20.

legitimación tendría que comprenderse en su aplicación a la experiencia; o a creer que los objetos diferentes a los que tendría que destinarse nuestro conocimiento empírico, sólo podrían ser objetos de un *Deus faber,* mas nunca algo que es, por un lado, el testimonio primario de nuestra finitud y, por el otro, el fundamento de la objetividad del conocimiento humano, en la medida en que conecta la unidad de la apercepción con los principios de unidad que guían los tres modos de síntesis.

Presupuesto trascendental de la apercepción trascendental como condición de la necesaria relación con el objeto

El conocimiento del sujeto cognoscente no se orienta directa y exclusivamente hacia aquello a lo que está destinado: los objetos de la experiencia empírica. Su relación con el objeto no es unívoca, porque éste no se restringe a un objeto de un conocimiento posible fundado en la percepción. Y el objeto empírico tampoco constituye la relación primaria del sujeto cognoscente con el objeto. Los objetos determinados de la experiencia no muestran por sí mismos su esencial carácter de objeto. Los objetos existentes empíricamente presuponen el concepto de objeto trascendental. A este algo desconocido debe dirigirse el sujeto cognoscente con el fin de acceder a la experiencia empírica. Es la relación con el objeto trascendental lo que posibilita la constitución del objeto empírico, dado que aquella conlleva primariamente la necesidad de poner algo ante nuestro conocimiento que le corresponda a priori.

A la necesidad de la relación del objeto con nuestro conocimiento pertenece una unidad. Esta no es otra que la unidad de la conciencia. "Es claro que la unidad que cons-tituye necesariamente el objeto no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de las representaciones".[67] La pregunta por la unidad es la pregunta por la *facultad más radical,* el *punto más alto,* la apercepción trascendental. En ésta tiene lugar la síntesis del reconocimiento, o sea, de la identificación de lo

67 A 105.

reproducido con lo ofrecido en la intuición. Según Kant, es la condición trascendental de toda necesidad cognoscitiva y, por tanto, una condición inherente a la naturaleza del sujeto.

Pero así como al pensamiento pertenece algo más que la sola facultad de pensar, de igual manera la apercepción, a pesar de ser considerada la facultad más radical a la que deben remontarse las demás, por albergar una unidad con miras a la cual son puestas en relación las representaciones con los objetos de la experiencia, tampoco es algo en lo que deben subsumirse las otras fuentes originarias del conocimiento; o a lo que se atribuiría sin más la evidencia de un axioma del cual se derivaría toda la actividad cognoscitiva, o con el cual se asumirían las condiciones que posibilitan el conocimiento a priori. En lugar de suponer dicha condición trascendental en la apercepción, Kant pregunta por el fundamento trascendental de la unidad de la conciencia. Para él no basta con atenerse a esta unidad y obviarla. Sobre todo le interesa dar cuenta del fundamento en el que reside la unidad de la conciencia. Por tanto, hay que desentrañar el modo como realiza esta fundamentación, por cuanto en el fondo de ella puede vislumbrarse la esencia propia de la subjetividad.

Indagar por el presupuesto trascendental de la unidad de la conciencia supone acceder a un nivel superior de relación, cuya dimensión origina la aprioridad de la confrontación espontánea y libre del sujeto, en la que se constituye su subjetividad. En este nuevo nivel de pensamiento se arraiga el fundamento trascendental de la unidad de la conciencia, porque señala el modo en que es posible la relación originaria del sujeto cognoscente con el objeto como lo puesto ante él. Desde esta perspectiva deberá abordarse el concepto de la apercepción trascendental, pero también el problema del esclarecimiento de la relación con el objeto y su posibilidad interna.

En el horizonte de esta tarea se intentará esclarecer la identidad inherente al sujeto, como también el concepto de mismidad y su función en las condiciones a priori del conocimiento. Se mostrará que desde este horizonte, en el que se constituye la subjetividad como tal, y no simplemente en la apercepción trascendental, se produce la conexión de las tres síntesis y se fundamenta su unidad, en tanto son

consideradas como condiciones subjetivas de la relación con el objeto. Sin embargo, primero hay que trazar el camino que conduzca a vislumbrar y fundamentar dicho horizonte.

Distinción entre apercepción empírica y apercepción trascendental

Las síntesis aprehensiva y reproductiva aluden a una distinción entre lo empírico y lo puro o trascendental. De manera escueta hacen mención a la transición de lo primero a lo último. La síntesis del reconocimiento, por su parte, además de introducir expresamente el concepto de objeto trascendental, establece la distinción entre una apercepción o conciencia empírica y una apercepción trascendental, que le sirve de base. Por implicar el establecimiento de esta distinción la necesaria relación con el objeto trascendental, y arraigarse en ella la posibilidad de la teoría kantiana de la autoconciencia, resulta de capital importancia examinarla para alcanzar la comprensión de la deducción trascendental, como el asunto que orienta el propósito central de una crítica de la razón pura, a saber, la posibilidad del conocimiento sintético a priori.

La distinción entre apercepción empírica y apercepción trascendental surge de la estructura interna de la subjetividad. A ésta pertenecen la relación a priori con el objeto y los principios que la hacen posible. Los principios subjetivos o fuentes originarias del conocimiento reflejan el pluralismo de la filosofía kantiana, y su imprescindible poder poner enfrente algo como objeto, deja ver claramente tanto la imposibilidad de reducir tales fuentes a principios racionales, como la necesaria irreductibilidad de la relación con el objeto. Esta irreductibilidad pone de manifiesto el dualismo de la filosofía teórica de Kant, a saber, lo *subjetivo a priori* y el objeto trascendental. Los presupuestos que le sirven de base traslucen la síntesis que posibilita la necesidad de toda relación a priori con el objeto.

Puede entenderse el objeto en el sentido de la naturaleza corpórea, de un yo como objeto de nuestro sentido interno, o como algo = X de lo que nada sabemos. La posibilidad de la relación sujeto-objeto permanece completamente superflua hasta tanto no devenga claro de qué objeto se trata. Y no se trata aquí precisamente de la relación

del sujeto cognoscente con los objetos empíricos de la naturaleza corpórea, sino con el objeto trascendental. Es en atención a las condiciones que hacen posible esta relación, en la cual se contrapone un algo = X, que el conocimiento puede orientarse y aplicarse a lo empírico existente. Esta relación, antes que ser única e inmediata, es mediada y hecha comprensible por la primera. De ella surge la distinción entre la apercepción empírica y la apercepción trascendental, y deviene accesible la aplicabilidad del conocimiento a los objetos de la experiencia. Su acceso es el resultado de una distinción en la cual se parte de la afección empírica del objeto que somos nosotros mismos, esto es, del yo de la aprehensión (el yo de la percepción), y que se contrapone al yo-sujeto (el yo de la apercepción trascendental).[68]

En el volver del sujeto sobre sí mismo se descubre un yo. Pero este yo no tiene un carácter unívoco, sino dual: yo como sujeto y yo como objeto. En el hacerme consciente de mí mismo hallo un yo objeto en la medida en que me considero de acuerdo con mis propios estados internos, y un yo sujeto que sale a la luz al considerarme a mí mismo como lo que persiste como uno y el mismo sujeto en el tránsito de tales estados internos.

Ahora bien, el yo como sujeto, la apercepción, es el yo lógico. En cambio, el yo como objeto, el sujeto de la percepción, es el yo psicológico. El primero es de carácter atemporal. Por el contrario, al segundo subyace el tiempo como la forma pura de los fenómenos del sentido interno. El modo como el sujeto se afecta empíricamente depende del tiempo y no el tiempo de dicha afección empírica.

Si bien, Kant es de la opinión de que es sencillamente imposible distinguir el yo que yo pienso de mí mismo como objeto, y que esta duplicidad hay que aceptarla como un factum, hay que preguntar si el sujeto es un ser que se limita a oscilar entre un yo lógico y un yo psicológico, si la esencia de la subjetividad estriba en esta duplicidad o si, al contrario, ninguno de ellos en particular ni en su conjunto pueden cubrirla, haciéndose necesario acudir entonces a algo diferente que ponga al descubierto la subjetividad y haga posible con ello el vínculo de la mencionada duplicidad.

---

68 *Fortschritte*, p. 601s./31. Véase p. 155.

La distinción entre la apercepción empírica y la apercepción trascendental en último término se traduce entonces en un doble yo, a saber, el yo como objeto y el yo como sujeto, que expresa el dualismo irreductible inherente a la naturaleza humana. Por eso es menester examinar lo que caracteriza tal distinción, así como los elementos que la integran, la relación entre ellos, y el porqué se avanza necesariamente de lo empírico a lo trascendental, es decir, hay que dar razón del porqué la apercepción empírica no puede sostenerse por sí misma e, igualmente, del porqué la apercepción trascendental debe despojarse de aquella para constituirse como tal.

Con el fin de caracterizar la esencia de la subjetividad, Kant acude a la distinción entre una apercepción trascendental como la conciencia pura originaria, inalterable, y la conciencia de mí mismo, según las determinaciones de nuestro estado, que es simplemente empírico y siempre alterable. En este *flujo de percepciones internas* no puede haber ningún *sí-mismo fijo o permanente*. Este sí-mismo debe *representarse necesariamente como numérico* y no puede pensarse como tal mediante datos empíricos.[69] Se tiene entonces, por un lado, un sí-mismo fijo, permanente e inalterable y, por el otro, una conciencia sensible, alterable de sus estados. Esta conciencia empírica, según Kant, tiene "una relación necesaria con una conciencia trascendental (que precede a toda experiencia particular), es decir, con la conciencia de mí mismo como la apercepción originaria".[70] De esta forma se apresta a fundamentar la unidad de la estructura más general del sujeto en la mismidad de sí mismo.

Los argumentos de la dualidad correspondiente a esta estructura concuerdan en su carácter subjetivo. Naturalmente lo es en un sentido diferente, ya que en un caso se trata de lo subjetivo en sentido privado, individual, psicológico, y, en el otro, en el sentido de la aprioridad del sujeto contrapuesta al anterior, esto es, de la conciencia pura o yo de la apercepción contrapuesta a la empírica o yo de la aprehensión. Esta es un hacerse consciente de sus estados empíricos y cambiantes, del flujo de fenómenos internos con su multiplicidad de representaciones, en contraste con

69 A 106 s.

70 A 117, nota.

la apercepción trascendental como el sí-mismo fijo y permanente. La conciencia puede ser empírica o pura. La autoconciencia, en cambio, por hacer referencia a un yo sujeto y no inmediatamente a un yo objeto, sólo puede ser de carácter a priori.

A la luz de esta oposición fundamental, Kant distingue la relación objetivamente válida de las representaciones de la relación en que sólo son válidas subjetivamente, según la aprehensión empírica y la reproducción asociativa , de tal suerte que a las objetivamente válidas pertenecen las representaciones por su necesaria unidad de la apercepción. En la reproducción asociativa , en cambio, sólo tiene cabida una validez subjetiva y como tal, únicamente puede contener la unidad subjetiva o empírica de la conciencia. La imposibilidad de suministrar un yo fijo y permanente, esto es, un yo sujeto de mis pensamientos y no simplemente un yo que aparece y desaparece con mis propios estados, anuncia con ello la necesidad de recurrir a una apercepción trascendental. Ésta es la condición de toda necesidad. Pero con ella no se suprime el flujo de fenómenos o los estados internos del sujeto. Así, tampoco puede caer en ellos y reducirse a ellos. El yo lógico que hay en la apercepción trascendental tiene que contar siempre con un yo psicológico en el sentido de que en él mismo se manifiesta la necesidad de recurrir a un yo fijo y permanente, y como la forma del sentido interno, el tiempo, le sirve de base; con base en él, deviene uno y el mismo sujeto.

A tal exposición pertenecen entonces dos nociones diferentes de unidad, a saber, la unidad objetiva de representaciones dadas y la subjetiva. Ésta reposa en el sentido interno y es de orden psicológico, y la otra en la apercepción trascendental. De la apercepción empírica a ésta hay una transición. El porqué es necesaria esta transición y cómo sea posible, se entiende si previamente se examina la estructura de la conciencia empírica.

Cuando el sujeto, en lugar de dirigirse a los objetos del sentido externo, torna sobre sí mismo y se toma a sí mismo como objeto, se dice de él que es o puede ser consciente de sí mismo. A la apercepción empírica atribuye Kant una conciencia de sí mismo, en tanto en dicho volver sobre sí me represento a mí mismo como objeto de mi percepción interna. Por medio de esta percepción soy afectado empíri-

camente al tomarme como objeto del sentido interno. La percepción de este objeto me proporciona la experiencia de mis estados psíquicos. La apercepción empírica es la aprehensión de la multiplicidad de representaciones en lo uno después de lo otro, mediante el sentido interno, o bien, el conocimiento psicológico de mis cambiantes estados internos. La percepción que tenemos de nosotros mismos no es algo estático ni durable. El yo empírico siempre muda, nunca es el mismo. Al percibirme a mí mismo siempre me percibo como otro. Las percepción de estos estados internos hace de mí una conciencia empírica. Este yo empírico se halla bajo el dominio de la percepción hasta el punto de que allí donde haya percepción habrá de facto conciencia. La percepción es la conciencia de la unidad de una multiplicidad empírica de estados internos, de acuerdo con la cual es unificado lo dado inmediatamente al sentido interno. La percepción es percepción de múltiples estados internos, no de un único estado. Lo percibido en la percepción siempre será algo otro, y por esta razón puede caracterizarse como una conciencia carente de un sí-mismo, de identidad. La conciencia empírica se restringe a la percepción de estados que sólo pueden ser pasajeros y caracterizados en este sentido simplemente como secuencia de estados subjetivos, ya que el yo de estos estados es siempre variable. Por ello nunca puede ser idéntico consigo mismo, tan sólo un ser otro en su flujo interno sin identidad alguna. "La conciencia empírica que acompaña a diferentes representaciones está en sí misma dispersa y no tiene relación con la identidad del sujeto".[71]

La imposibilidad de la constitución de un sí-mismo mediante la apercepción empírica, su imposibilidad de pertenecer a una conciencia de mí mismo, dado su carácter variable, privado e individual, hace necesario el llamado a una apercepción trascendental. Es propia de ésta una invariabilidad que no puede corresponder a los estados internos como tales. Esto quiere decir que la percepción se funda en la autoconciencia o que es un producto de la unidad de la conciencia. Empero, hay que recalcar que con ésta no se elimina la corriente de fenómenos. Antes bien, en la capaci-

---

71 B 133.

dad de desprenderse del fenómeno, puede constituirse como tal y, además, lo fundamenta.

Es menester entonces distinguir la apercepción trascendental de los estados internos en los que me mantengo como sujeto empírico. Pero esta distinción no hay que entenderla en el sentido de la simple separación entre las partes, sino por su conexión: en virtud de dicha apercepción puede haber en tales estados el mismo sí-mismo. Mas, es con base en el cambio de estos estados que el concepto de la autoconciencia idéntica alcanza su sentido específico.

Introducción a la apercepción trascendental y el significado de la actividad inherente a la conformación de su unidad

En oposición al flujo y cambio característicos de la apercepción empírica, la apercepción trascendental no contiene ninguna "percepción particular de mi estado interno".[72] Ésta es, como una conciencia invariable, un yo fijo y permanente que le sirve de fundamento. La oposición entre ambas, y la fundamentación de la una en la otra, implica la resistencia en la que se establece la contraposición de algo en general = X como objeto y, con ello, la libre distancia de sí mismo, como la estructura fundamental en la que reposa la subjetividad.

La apercepción trascendental es un correlato de dicho objeto general = X.[73] Le corresponde un yo pensado esencialmente como sujeto, un yo-sujeto, y de ninguna manera un yo empírico, el objeto del sentido interno. La distinción esencial de estos dos tipos de objeto, así como la oposición entre una conciencia empírica y una pura, no tiene lugar en la interioridad del sujeto, sino en y desde la conformación necesaria de lo puesto originariamente ante él como objeto. La apercepción trascendental funda la distinción entre un yo-sujeto y un yo-objeto, lo subjetivo empírico y lo subjetivo a priori. Este último, como el yo pienso de la autoconciencia, no es ningún objeto representado, experimentado empíricamente; antes bien, expresa la condición de posibilidad de la representación de

72 A 342, B 400.

73 A 249.

toda percepción y de toda experiencia. Ya en el flujo de los fenómenos internos que se realiza en la secuencia de representaciones está presente un sí-mismo fijo y permanente bajo la forma de lo numéricamente idéntico e inalterable en dicha secuencia. Ahora bien, puesto que su forma es el tiempo, la conciencia en cuanto un yo fijo y permanente debe considerarse igualmente con respecto al flujo a priori del tiempo.

La apercepción trascendental es una facultad y como tal a priori. "Esta representación [yo] puede ser clara (conciencia empírica) u oscura, poco importa aquí, puesto que no se trata de su realidad, y bastará hacer ver que la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento descansa necesariamente en la relación con esta apercepción como una facultad".[74] En lugar de que la apercepción trascendental se efectúe como facultad, para que sea posible la experiencia, actual y temáticamente, se trata de que mis representaciones tengan que *poder* unificarse en una autoconciencia.[75] Este poder de unificación hace de ella una facultad en lugar de una realidad, y en cuanto tal encierra una posibilidad. Pero, como bien lo señala Kant, no es una posibilidad como forma lógica, sino la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento. La aprioridad de dicha facultad estriba en una posibilidad trascendental, no lógica, ya que no le compete directamente una posibilidad cuya condición sea el principio de contradicción; debe valerse de aquella en cuya condición se funda toda síntesis. La apercepción como facultad tiene que esclarecerse en virtud del carácter trascendental de su posibilidad, de ninguna manera en términos lógicos o psicológicos.

Kant llama *condición trascendental* a la apercepción trascendental. Su distinción de la apercepción empírica, el sentido interno, parte de la completa insuficiencia en permanecer atados al incesante manar de los fenómenos internos, cuando se quiere descubrir la estructura propia de la subjetividad, ya que a ésta pertenece un ser sí-mismo que está ausente en el persistente flujo de las representaciones. La imposibilidad de fijarlo en términos empíricos, la necesidad de establecer en dicho flujo un sí-mismo, así como las

---

74 A 117, nota.

75 B 134.

condiciones a priori de toda experiencia, conducen a Kant a pensar en la transición a la apercepción trascendental y en una unidad o identidad del sí-mismo como presupuesto de la unidad de las representaciones *en nosotros*.

A esta unidad trascendental de la apercepción pertenece una actividad. "Esta misma unidad trascendental de la apercepción convierte todos los fenómenos que concurren en una experiencia, en una conexión de todas esas representaciones según leyes".[76] La actividad por la cual se dota a la conciencia de una unidad, y se atribuye una unidad al objeto conocido, no es otra que la actividad del ánimo. "Sería, en efecto, imposible esta unidad de la conciencia, si el ánimo no pudiera ser consciente de sí en el conocimiento de lo vario, de la identidad de la función mediante la cual ella compone sintéticamente la variedad en un solo conocimiento".[77] A la actividad del ánimo compete no sólo la unidad de la conciencia, sino también la del objeto representado. Para la producción de esta doble acepción de unidad, el ánimo no puede apoyarse ni en la conciencia ni en este tipo de objeto, sino en el concepto de objeto trascendental. La conciencia no puede atribuirse en sí misma una unidad. Para lograrla, paradójicamente debe salir fuera de sí misma, a lo que no es ni puede ser por sí misma, a aquello sobre lo que ella tampoco tiene ningún poder.

El paso de la apercepción empírica a la apercepción trascendental conduce a una unidad de la cual carece por sí misma la conciencia empírica del flujo interno de fenómenos. Esta unidad pertenece a la conciencia, mas ella no la genera. Y tal unidad se constituye en la medida en que la actividad del ánimo pone ante el conocimiento un algo en general = X. Es necesario saber sin embargo cómo ello es posible.

Reconocimiento como identificación. Relación entre identidad y apercepción trascendental

Kant condiciona los dos primeros modos de síntesis, aprehensión y reproducción, al reconocimiento. En efecto, en sentido regresivo tampoco tendría lugar la aprehensión sin

76 A 108.

77 *Ídem.*

la reproducción, como ésta sin el reconocimiento. El preordenamiento de este modo de síntesis frente a los anteriores anuncia su función directriz y determinante en el conocimiento, y por este motivo, la denominación de la tercera síntesis como reconocimiento hay que entenderla, en último término, en el sentido de una condición previa del conocimiento. En ella termina una regresión de las tres síntesis en el sujeto, y cumple como tal un papel predominante con respecto a su copertenencia como condiciones subjetivas de la objetividad en general. Pero el cumplimiento de dicho papel supone comprenderla en su carácter *puro*.

El ser consciente de que algo que sale al encuentro es lo mismo que lo percibido anteriormente, se denomina reconocimiento *empírico*. Acoger de nuevo algo que se reproduce ahora como lo mismo que lo ofrecido antes, encierra una identificación. Reconocer es identificar algo con miras a un pasado y a un retorno al presente. Lo que en este acto se identifica o se recupera como lo mismo es lo que permanece inalterable. Aunque con ello se trata de una mera identificación fáctica, se destaca ya en ésta la imposibilidad de realizarla dentro de una actualidad aislada. El reconocimiento supone una actividad que efectúe un vínculo.

En el vínculo propio del acto de la identificación se conecta una serie de representaciones, de tal forma que en el estado presente habría una nueva representación que pertenecería al acto por medio del cual *ella debe ser producida poco a poco*. Lo identificado en la identificación se apresa a partir de una multiplicidad de estados, caracterizada por el cambio de éstos. Sólo con respecto al cambio puede reconocerse algo como lo mismo. La identidad hace referencia a lo mismo en la diversidad de estados cambiantes de un flujo interno. La identidad sólo puede pensarse en atención a una multiplicidad de estados. Estos se caracterizan por su transitoriedad e individualidad. El tránsito de uno a otro de estos estados psíquicos del individuo, es un proceso en el cual se produce un vínculo entre las diversas representaciones, con relación a las cuales se le adjudica al sujeto una identidad. El proceso por el cual se pasa de un estado a otro requiere de una actividad que permita pensar el sujeto, en dicho proceso del tránsito, como uno y el mismo. Esta actividad no busca avistar un estado actual que corres-

ponda al sujeto, de tal forma que llegue a determinarlo, sino posibilitar la actualización y vínculo en la secuencia de los diferentes estados, de suerte que pueda alcanzarse la identidad del sujeto en dicho tránsito. Pero el vínculo en éste supone una distinción, a saber, entre los diversos estados de representaciones cambiantes pertenecientes al mismo sujeto.

En una secuencia de estados, el paso de un estado a otro está sujeto a la separación y vínculo de un desde donde al hacia donde, y de un hacia donde del desde donde del proceso. Sólo con relación al proceso así concebido tiene cabida la identidad. Comprender ésta implica entonces exponer las condiciones por las cuales a un estado puede seguir otro estado cambiante, en cuya secuencia se lleva a cabo una articulación entre sí de los diferentes estados. Es necesario preguntar por las condiciones en las que debe afianzarse el sujeto al tener que contar con un proceso en el cual urge transitar de la representación de un estado a la representación de otro estado, para que así pueda asignársele una identidad. ¿Cómo se involucra la conciencia en la secuencia de estados del mismo sujeto, para que pueda atribuírsele una identidad? ¿Qué tiene que ver la conciencia con la identidad del sujeto en el posible seguimiento de la secuencia de múltiples estados cambiantes? ¿Qué función cumple la relación a priori con el objeto en este problema?

La conciencia empírica que acompaña correspondientemente todos los estados dados determinados, es la representación que tengo de mí mismo como objeto de mi percepción interna, y de acuerdo con la cual tales estados se exteriorizan como algo cambiante en una secuencia de representaciones. El yo que percibo en esta conciencia es algo cambiante, un "yo tan diversamente coloreado como las representaciones de las cuales tengo conciencia".[78] En vista de que al acompañar estos estados cambiantes mi yo se desvanece hasta perderse en ellos, el yo que se registra en su percepción nunca puede ser idéntico consigo mismo. En la inmediatez de la afección empírica de sí mismo, el sujeto no es él mismo, sino que se halla extraviado en el yo alimentado por el sentido interno. La conciencia empírica es *discriminada en sí y sin relación con la identidad del sujeto.*

---

78 B 134.

En oposición a esta conciencia hay un *sí-mismo fijo y permanente* que se presenta como la identificación del yo consigo mismo en una secuencia de estados cambiantes. Este yo no es otro que el yo-pienso de la apercepción trascendental. En el tránsito de la representación de un estado a la representación de otro estado, este sujeto es el mismo que se encuentra respectivamente en ellos. El yo sujeto está referido de tal modo a los diferentes estados del yo objeto que él puede atribuirse a sí mismo un sujeto idéntico de estos estados. Pero como ellos pertenecen al sentido interno cuya forma es el tiempo, la identidad de mí mismo como un yo fijo y permanente se hace patente primordialmente con relación al puro fluir del tiempo. Sobre el plano de esta sucesión pura de lo uno después de lo otro tiene lugar la relación del reconocimiento como identificación pura con la apercepción trascendental, en el sentido de que ésta debe orientarse por aquélla.

Significado de la identidad numérica

Qué se entienda por *identidad numérica,* qué pueda significar el término *numérico* en ella, Kant no lo dice expresamente en el capítulo de la deducción trascendental. Tan sólo en dos ocasiones menciona (A107, A113) dicha expresión en su primera redacción. En el primer numeral dice sin más que no puede pensarse a partir de datos empíricos, sino de condiciones a priori. En el segundo, afirma que es inseparable de la autoconciencia posible, y que debe intervenir necesariamente en la síntesis de todo lo múltiple de los fenómenos. A pesar de la oscuridad y parquedad de esta información se partirá de ella, pero teniendo en cuenta las observaciones hechas hasta el momento sobre el problema de la identidad.

La identidad numérica no está sujeta a datos empíricos. Por tanto, no puede hallarse al nivel de la apercepción empírica, esto es, en el flujo de los fenómenos internos, y en consecuencia, debe pensarse a priori. Es menester entonces averiguar el significado de su aprioridad.

La identidad sólo adquiere sentido con relación al carácter cambiante de los fenómenos y a la multiplicidad de nuestras representaciones del sentido interno, sin embargo, no depende de ellos, ya que sólo pueden propor-

cionar la multivocidad y otredad de un yo empírico. La identidad nunca puede ser producida por un yo-objeto. Tampoco se trata de una identidad surgida de las cosas, en el sentido de objetos que tengan exactamente las misma propiedades, hasta el punto de llegar a considerarse bajo diferentes puntos de vista como uno y el mismo objeto. La identidad enunciada de cosas singulares implica una relación y se caracteriza por la ausencia de distinción de sus propiedades.

La identidad numérica no es atribuida al objeto sino al sujeto. Pero así como no se arraiga en lo empírico, tampoco tiene una procedencia lógica, en el sentido de desprenderse del carácter formal de la conciencia yo pienso. La razón de esto último está en que necesariamente debe introducirse en la síntesis de todo lo múltiple, en tanto ésta debe devenir conocimiento empírico (A113), y no es posible lograr inmediata y directamente un conocimiento por medio del carácter lógico de la conciencia. Por su parte, la aprioridad de la identidad no puede descansar en la forma interna de la conciencia y en este sentido ser una identidad lógica, indiferenciada de la secuencia de estados internos, pues es precisamente con relación a ésta como puede concebirse. En la identidad numérica no se trata de un indiferenciado sí-mismo frente a cualquier distinción. Lo numérico en ella indica claramente que el problema de fondo es un ser sí-mismo que se establece en la diversidad. En este sentido menciona su ser esencial. El sujeto sólo puede devenir identidad en la alteridad de una diversidad.

Lo numérico en la identidad numérica evidencia el hecho de que sólo puede constituirse como tal sobre la base del transcurrir de fenómenos internos y su forma, el tiempo. La identidad asignada a la apercepción trascendental supone entonces la corriente de estados internos en el sujeto. Este flujo es un proceso en el cual se efectúa un tránsito de una representación a otra. Dado que este tránsito es un presupuesto para pensar la síntesis, y la conciencia debe actualizarse en el suceder de estas representaciones, la identidad numérica sólo puede ser posible por medio de la instauración de la síntesis.

La identidad hace referencia a uno y el mismo sujeto, no a un yo múltiplemente diversificado, sino a la condición de la secuencia de sus diversos estados, a uno y el mismo yo

en todos los pensamientos que contienen un yo-objeto. La identidad atribuida a uno y el mismo sujeto alude a lo idéntico consigo mismo, mas no a través de sí mismo, como a una conciencia indiferenciada que debe poder acompañar todos los pensamientos de tal sujeto. Que la identidad se atribuya a uno y el mismo sujeto, a lo mismo consigo mismo, pero no en virtud de sí mismo, indica que para constituirse como tal, debe apoyarse en la multiplicidad de representaciones del sentido interno y en su forma a priori. Precisamente el ser uno y lo mismo, mas no a partir de sí mismo, sino con relación a una diversidad de estados, es lo que propiamente caracteriza la identidad numérica; más exactamente, uno y el mismo yo como sujeto de todos mis pensamientos. La identidad numérica guarda relación con las diferentes representaciones en el cambio de sus estados. Sólo en atención a éstos el saber de sí mismo puede contener el pensamiento de la identidad del sujeto. Con dicha expresión se caracteriza una identidad que no excluye los cambios de estado. Antes bien, la conciencia entraña un tránsito de un estado de la representación a otro estado de la representación.

Cuando se habla de uno y el mismo yo, se hace alusión a la conciencia. Kant atribuye la identidad numérica a la conciencia. *Ella es inseparable de la autoconciencia.* Pero si se la interpreta como se ha hecho, y lo numérico en ella indica claramente que no puede resultar de una conciencia meramente lógica o formal, entonces hay que pensar de otra forma lo que significa esta inseparabilidad o atribución, para poder caracterizar el sujeto del pensar como numéricamente idéntico en una diversidad de estados cambiantes.

La identidad numérica se halla inseparablemente unida a la autoconciencia. Esto, desde luego, no puede significar que se halle contenida en la estructura interna de su unidad analítica, en tanto ésta consiste en que todas las representaciones de un sujeto pueden estar referidas a uno y el mismo *yo pienso*, y como tal no puede contener en sí misma ningún complejo de representaciones. La identidad, al contrario, no puede derivarse de la simplicidad del sujeto, precisamente porque en cuanto numérica se le atribuye a un sujeto al cual pertenece una multiplicidad de diferentes estados, sólo con respecto a la cual puede tratarse de uno y el mismo sujeto.

Si bien la conciencia a la que se imputa la identidad es aquella cuya forma es el yo pienso, al que tan sólo pertenece la unidad de determinados contenidos de pensamiento, dicha imputación debe pensarse entonces como una identidad de la conciencia yo pienso, en el sentido, no de una identidad lógica derivada de su proceder formal, sino de una identidad que sirve de condición para que la conciencia empírica de diversos estados pueda devenir conciencia de sí misma. De este modo Kant toma posición frente a la concepción racionalista de la identidad, ya que tales estados suponen la dabilidad en la intuición y la actividad a priori que sobre ella se ejerce. La identidad que se alcanza con relación a una secuencia de estados debe contar entonces con la condición a priori del sí-mismo de las representaciones cambiantes en dicha secuencia. Sólo la actualización del sujeto en este contenido cambiante puede procurarle identidad. Pero como la secuencia de estados implica un tránsito de un estado a otro, lo que solamente es posible por una actividad, su condición no puede estribar en una mera conciencia lógica o formal. No puede pretenderse que a través del análisis lógico de la conciencia su unidad analítica proporcione objetividad al pensamiento en su relación con los estados psicológicos del sujeto. Antes bien, la condición de la actividad que vincula diferentes estados en el transcurrir de uno a otro, debe consistir en aquello que relaciona de tal suerte la autoconciencia con una multiplicidad de estados que en su actualización en éstos permita aplicarle una identidad a la autoconciencia. Pero, ¿cuál podrá ser entonces y en qué consistirá la condición que hace posible la identidad de la conciencia en una sucesión de estados?

Las diferentes representaciones, como estados cambiantes que caracterizan la conciencia empírica de un sujeto, están subordinadas a la condición formal del tiempo. Éste, aunque es tomado como la secuencia pura, no de estados sino de fases temporales, se involucra en el sentido de la identidad del sujeto. La autoconciencia no es precisamente la condición del pensamiento de una secuencia de estados de conciencia, sino aquello que la relaciona con el ser dado de una multiplicidad de contenidos de conciencia, por tanto, con el tiempo. En el concepto de una identidad de la autoconciencia debe hacerse intervenir el concepto de la

secuencia pura del tiempo en el sentido de una identidad intratemporal, pero también la condición a priori que la haga posible.

La unidad sintética de lo múltiple en la constitución de la identidad del sí-mismo

Para que la multiplicidad sea representada como multiplicidad tiene que ser pensada mediante una unidad. Pero la relación entre unidad y multiplicidad no es inmediata, directa. Debe ser mediada por la síntesis. La unificación de la síntesis de la multiplicidad se efectúa una vez la dabilidad de la intuición se somete previamente al ejercicio de una actividad, por la cual puedo llegar a saberme a mí mismo como el mismo. En la conexión de una multiplicidad dada como un todo y el yo del pensar se instala una síntesis. En este punto de convergencia tiene lugar la distinción indispensable para alcanzar la identidad del sujeto. Pero esta distinción no se establece de inmediato sino a través de un proceso al cual pertenece la esencia de la síntesis, como presupuesto de la posibilidad de la identidad de la autoconciencia, de uno y el mismo sujeto, en el tránsito de un pensamiento a otro. La actividad que pone en acción dicho proceso, precede a la reflexión del sujeto y hace posible que ésta se lleve a cabo.

El proceso comporta la transición de los diferentes estados del sujeto. Con respecto al proceso inherente a este tránsito puede pensarse el sujeto como el mismo. Pero lo que transcurre en dicho proceso no son solamente lo uno después de lo otro de los estados, sino lo uno después de lo otro del tiempo mismo. No obstante, el tiempo no produce por sí mismo el proceso del tránsito, porque este proceso es una actividad y el tránsito encierra una síntesis.

Al transitar llamado síntesis pertenece el vínculo, por medio del cual es posible pensar el modo como se realiza el tránsito. El vínculo expresa una copertenencia de lo dado en la intuición, y es como tal un acto de la espontaneidad, un poner, la actividad unificadora de lo múltiple. Esta unificación tiene que surgir como la acción originaria del sujeto, pero no en el sentido de algo contenido en la autoconciencia, sino de algo con lo que ella debe conectarse para devenir justamente autoconciencia. La síntesis, en este

sentido, no es un vínculo en y por la conciencia, es un vínculo sobre el cual se establece la autoconciencia. La síntesis, en este sentido originario, es el proceso de poner en acción lo dado entre sí.

Pero el poner en acción diferentes fases entre sí está sujeto a la condición de orientar este poner en la relación con el objeto. En conformidad con éste puede hablarse de un sí-mismo fijo y permanente en las diversas fases de la acción como lo mismo. La identidad en la secuencia de estas fases, el tránsito en esta secuencia, sobre cuya base el sujeto es el mismo, tiene como presupuesto la correspondencia del objeto con el sujeto cognoscente. A la acción impresa en el proceso de toda transición, sea empírica o a priori, pertenecen condiciones que escapan a la estructura subjetiva. Implican una relación con el objeto, en la cual el sujeto puede alcanzar la identidad numérica de sí mismo en la diversidad de las representaciones de sus estados. La identidad del sujeto consigo mismo supone poner ante él algo como objeto. En este poner, la identidad del sujeto se instaura como identidad en la acción de la síntesis en cuanto proceso del tránsito. A esta síntesis pertenece el ponerse del yo a sí mismo en su mismidad. La mismidad del sujeto es el presupuesto para pensar su identidad, porque tiene lugar en la correspondencia del objeto con el sujeto, y ésta es la condición para que el sujeto pueda ser idéntico en la diversidad de sus representaciones. En este sentido, identidad y mismidad no significan lo mismo, ya que la primera es el presupuesto para que el sujeto pueda pensarse a sí mismo como el mismo sujeto en el proceso del tránsito, en tanto en la mismidad se pone de manifiesto una contraposición *(dawider)*, y con ello una diferencia esencial para alcanzar la identidad del sujeto.

La identificación del yo consigo mismo no es una identificación del yo por sí mismo, sino de la constancia de sí mismo en la mismidad. La identidad reside en la mismidad del sujeto y no al contrario. La mismidad es la constancia del sí-mismo, con respecto a la cual el sujeto puede referirse a contenidos cambiantes y estar presente en ellos como inalterable. La mismidad es la patentización de la subjetividad del sujeto, y por eso, ni el sí-mismo del sujeto se gana por simple introspección, ni puede ser cubierta la mismidad por ninguna autoconciencia. Al contrario, es la condición

que posibilita la identidad atribuida a la autoconciencia, por cuanto expresa la actividad trascendental gracias a la cual el sujeto puede retornar a sí mismo y comprenderse como el mismo en la inconstancia de sus estados internos. La actividad que se forja en la contraposición trascendental de sujeto y objeto actualiza la conciencia en la multiplicidad de representaciones, en cuyo retorno puede constituirse como una y la misma.

Denominación de la conciencia como apercepción trascendental. La unidad sintética originaria de la apercepción

A todo conocimiento de objetos sirve de base una unidad. Kant la atribuye a la conciencia. La unidad de la conciencia es una condición necesaria de los objetos de la experiencia. Ella "precede a todos los datos de las intuiciones". "La unidad objetiva, la más pura, a saber, la de los conceptos (espacio y tiempo) sólo es posible por la relación de las intuiciones con esta apercepción". Dicha unidad "sirve, pues, de fundamento a priori a todos los conceptos, de la misma manera que la multiplicidad de espacio y tiempo a las intuiciones de la sensibilidad".[79] Éstas se caracterizan por contener en sí una multiplicidad y por su inmediato relacionarse con los objetos. Si la unidad de la conciencia precede a las intuiciones puras de espacio y tiempo, eso indica una conexión inmediata de ella con el pensamiento, en el sentido de que todas las representaciones se encuentran en una unidad, en tanto pueden ser pensadas.

Kant remonta todo nuestro conocimiento a la unidad de la conciencia. En su regresión hasta ésta avista una precedencia en la que *se funda la posibilidad de toda representación de objetos.* La unidad de la conciencia es un punto de partida de la fundamentación de nuestro conocimiento. Naturalmente hay que preguntar por el carácter de dicha unidad para saber cómo dicho conocimiento puede fundarse en ella. Si se dice que es formal entonces no se entiende de inmediato cómo se lo puede hacer depender de un análisis lógico.

---

79 A 108.

La conciencia en sí misma no posee ningún contenido, ninguna multiplicidad. Debe entrar entonces en relación con ésta y, más exactamente, de manera directa con una multiplicidad de pensamientos. Por su carácter vacío, y en contraste con aquélla, se le atribuye a la conciencia una unidad. Es formal la unidad de la conciencia en cuanto representa un punto culminante en la vía ascendente del conocimiento (sentido, imaginación, apercepción como fuente originaria de todo conocimiento).[80] En este punto culminante la unidad de la conciencia puede considerarse en abstracto como el pensamiento de un sujeto pensante desprovisto en sí mismo de todo contenido y, por tanto, como la unidad del sujeto a la cual debe dirigirse todo pensamiento, si se pretende ser uno y el mismo en un complejo de representaciones. Ello implica *una* autoconciencia a la que pertenece la multiplicidad del pensamiento.

Pero este carácter formal y vacío de la conciencia sólo puede resultar de la acción de la síntesis en la multiplicidad dada en la intuición. En el análisis de la estructura interna de la conciencia se descubre una unidad formal que no posee ni procura ningún contenido, que no puede, por tanto, producir ningún concepto, ya que "no pueden originarse analíticamente conceptos según su contenido".[81] Pero en realidad, tal unidad sólo puede pensarse en su correlación con la síntesis de lo múltiple, esto es, por la unidad sintética de sus contenidos de conciencia. En este sentido Kant llama *esta conciencia pura, originaria, inmutable, apercepción trascendental.*

La razón de esta denominación está "en que la unidad objetiva, la más pura, a saber, la de los conceptos a priori (espacio y tiempo) sólo es posible por la relación de las intuiciones con esta apercepción" (A 107). La unidad objetiva sólo es posible por la relación de la intuición con la unidad de la conciencia. Para alcanzar dicha unidad es imprescindible el llamado a la unidad de la conciencia. Pero esto no quiere decir que la unidad de la conciencia por sí sola establece la unidad del conocimiento. Aquí, el peso está puesto en la posibilidad de la relación a priori. Esta relación

---

80 Cfr. A 78 s., B 104; A 94; A 115.

81 A 77, B 103.

se halla impresa ya en el nombre de *unidad numérica de la apercepción trascendental*. La apercepción debe contar de antemano con una diversidad.

La unidad de la conciencia y la unidad numérica de la apercepción trascendental no dicen lo mismo. Esta última acarrea una relación con lo múltiple que no se logra por la unidad de la conciencia. Ésta es tan sólo su cimentación formal. La apercepción trascendental, al contrario, encierra la identidad de un ser sí-mismo, que de ninguna manera puede ser cubierto por la conciencia.

La unidad de una multiplicidad pura es una unidad objetiva. Su posibilidad es proporcionada por la relación de la dabilidad pura de espacio y tiempo con la apercepción trascendental, y no simplemente por la unidad formal de la conciencia. Sin embargo, en vista de que esta relación no es inmediata, sino mediada por la síntesis, dicha unidad depende de las condiciones que hacen posible la relación de la multiplicidad pura del tiempo con la apercepción trascendental. Como se trata de la posibilidad de tal relación, de la que hace parte la apercepción, ésta no puede garantizar a su vez las condiciones de la unidad objetiva.

Esta unidad puede destacarse como fundamento de objetividad frente a una unidad meramente subjetiva, y afirmarse que esta última reposa en la unidad objetiva de la conciencia. Pero, como por subjetivo no se entiende simplemente los diferentes estados privados e individuales del sentido interno, sino también las fuentes originarias de nuestro conocimiento, la objetividad es de carácter esencialmente subjetivo, entendiéndose por este término la unidad de dichas fuentes. Esta unidad, por tanto, no puede ser la unidad invariable de un *yo pienso*. Por el contrario, depende de las condiciones de posibilidad de la relación de la multiplicidad pura del tiempo con la capacidad de poder tener una autoconciencia, como unidad de los posibles pensamientos de un sujeto pensante.

En la medida en que todas las cambiantes representaciones de un sujeto puedan referirse a uno y el mismo *yo pienso*, en ello se trata de una unidad analítica de la apercepción. Pero ésta no es posible sin la unidad sintética de los contenidos de conciencia. En ésta y no en el simple pensamiento de su unidad analítica, *se funda la posibilidad de toda representación de objetos*.

La unidad numérica de la apercepción, esto es, la unidad de su relación con la intuición pura del tiempo, sólo es posible por la referencia a un objeto = X, diferente de las fuentes subjetivas del conocimiento, pues esta relación posibilita la relación de las representaciones con la unidad de la conciencia, de tal forma que en ella las representaciones dejan de ser un mero enlace de estados internos del sujeto para devenir pensamientos, en el sentido de hacer parte de una identidad intratemporal que les procura validez objetiva.

La posibilidad de pensar el pensamiento *yo pienso* como sujeto de todos mis pensamientos

La gradación de los tres modos de síntesis (aprehensión, reproducción, reconocimiento) señala una regresión cuyo encaminamiento conduce a la conciencia y concluye en ella. Por tratarse justamente en ella del "punto más alto del que depende todo uso del entendimiento, así mismo toda la lógica y luego de ella, la filosofía-trascendental",[82] hay que indagar la razón de ello. Esta tarea implica, sin embargo, interrogar la estructura interna de la conciencia, su relación con aquello de lo que podemos tener conciencia de nosotros mismos. Pero antes de examinar esto, primero es necesario tratar de divisar y plantear todo el problema.

Se ha distinguido ya el objeto del sentido interno tanto del objeto trascendental como del objeto del sentido externo (naturaleza corpórea). Al primero Kant lo llama *yo-objeto*. Es el yo de mi percepción interna, es decir, de mí mismo. En tanto me percibo a mí mismo como objeto, tengo una conciencia empírica de mí mismo. Pues bien, frente a esta conciencia y en contraste con ella, Kant introduce y tematiza la apercepción trascendental. La necesaria distinción entre el yo de la percepción y el yo de la apercepción es una condición para poder adentrarse en el problema de la autoconciencia. Esta es una conciencia pura, originaria, inmutable, diferente de la que se apoya en las determinaciones del sentido interno, y que es siempre mudable, un flujo de mis estados internos. Pero detrás de ella no está sólo

82 B 134, nota.

la apercepción trascendental, sino también la forma de intuirnos a nosotros mismos y de nuestro estado interno, esto es, el tiempo.

A esa conciencia pura, originaria e inmutable se le adjudica un yo como sujeto. El yo es sujeto en el sentido de la autoconciencia. La conciencia que tenemos de nosotros mismos como sujetos pensantes de nuestros pensamientos es el yo-pienso. Éste no es otra cosa que su forma. Las representaciones son determinaciones que pertenecen a la conciencia yo pienso y que impiden en último término tomar este pensamiento aisladamente.

Al pensar el yo pienso como sujeto de todos nuestros pensamientos, esto es, el yo pienso-pensamientos, debo poderlo pensar justamente en relación con todas mis representaciones, lo que denota la imposibilidad de abordarlo aisladamente, es decir, sin relación con el complejo de pensamientos que debe poder acompañar. Este acompañamiento entraña una posibilidad y no es, en consecuencia, algo dado fácticamente. Pero aquello a lo que está referido el acompañamiento no es en sí algo aislado y simple como el pensamiento yo pienso, sino algo que tiene que ser pensado como la complexión inherente al transitar de lo uno a lo otro secuencialmente en un proceso. En la relación de la conciencia yo pienso con este contenido secuencial, sea empírico o a priori, se destaca una doble posibilidad, a saber, la de acompañar los pensamientos y la del seguimiento de un pensamiento a otro pensamiento. ¿Qué implicaciones tiene este seguimiento para el yo pienso-pensamientos? ¿Qué posibilita en realidad dicho acompañamiento si no se debe a la analiticidad de la conciencia? ¿Cómo se constituye el sí-mismo de la autoconciencia a través de la alteridad del contenido por la cual debe orientarse?

Estructura interna de la conciencia yo pienso

Ahora la tarea consiste en analizar exhaustivamente la estructura interna del pensamiento yo pienso, conjuntamente con el contenido al cual debe poder remitirse, así como su posibilidad para realizar el acompañamiento. Para ello se acudirá al conocido pasaje del parágrafo 16, que reza: *De la unidad sintética originaria de la apercepción.* "El: yo

pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones; pues de lo contrario sería representado algo en mí que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación sería imposible o al menos no sería nada para mí".[83]

El texto está encabezado por el yo pienso. Como tal no se trata de un yo aislado del pensar, sino que es el yo que piensa. Lo que piensa este yo que piensa es el pensamiento yo pienso como sujeto de todos mis pensamientos. Estos, sin embargo, no resultan de la autoligazón del yo con el pensar. Ello tan sólo cubre el pensamiento de nosotros mismos como sujetos pensantes. Pero todo pensamiento reclama el mismo yo pienso, es decir, en todo pensamiento es copensado el pensamiento condicionante yo pienso. El yo como el sujeto del pensar que sirve de base a todo pensamiento es en este sentido un pensamiento originario, caracterizado por ser uno y el mismo en su acompañamiento de todo pensamiento. En cuanto tal el yo pienso es la conciencia cuya posibilidad Kant denomina *autoconciencia,* en tanto asume en sí misma la unidad de los posibles pensamientos de un ser pensante. La autoconciencia constituye espontáneamente la pura verdad del sujeto. En la autoconciencia como la conciencia yo pienso, yo me pienso como esta yoidad originaria. Con el yo pienso, la conciencia que yo tengo de mí mismo se revierte en el sujeto de los pensamientos de mí mismo, que es idéntico consigo mismo en todos los pensamientos posibles de este sujeto.

Estos pensamientos confluyen en una unidad que se alberga en la conciencia yo pienso y, en realidad, de tal forma que desprovista esta conciencia del contenido múltiple que le corresponde, no capta más que el sujeto vacío de la unidad de todas las representaciones que pueden ser pensadas. En la captación de sí misma, considerada sin la determinación de ningún contenido, la autoconciencia es vacía, o sea, ningún contenido de representaciones o pensamientos se encuentra en el pensamiento que tenemos de nosotros mismos. En la autoconciencia el yo se pone como sujeto y el yo sujeto se distingue de tal modo de los contenidos de pensamiento que puede considerarse aquélla desprovista de toda determinación específica de un con-

83 B 131 s.

tenido múltiple. Aquí sólo tiene cabida el pensamiento que tenemos que pensar cuando nosotros mismos nos pensamos como sujetos pensantes, con lo cual la autoconciencia se eleva sobre la secuencia de representaciones que nosotros tenemos.

De este modo, la autoconciencia en su volverse sobre sí misma con el fin precisamente de hacerse autoconciencia, se apercibe a sí misma. Esta captación es un acto espontáneo mediante el cual me apercibo de que soy. Llegado a este punto, en donde el yo se presenta como el sujeto de una postura, la autoconciencia se presta para un examen lógico, para la comprensión de la forma lógica de la autoconciencia. "La conciencia de mí mismo es un acto simplemente lógico, el del pensar a través del cual aún no me es dado ningún objeto".[84] La forma lógica de la autoconciencia es la consecuencia del análisis extremo al que se ve sometida la conciencia yo pienso, en tanto se la toma sin relación con todos los posibles pensamientos. Pero esto quiere decir que la relación de la conciencia yo pienso con un contenido de pensamientos es el presupuesto para pensar su logicidad. Esto quiere decir además que, puesto que la autoconciencia es vacía, precisamente se la debe comprender en *relación* con un contenido, de acuerdo con el cual puede evidenciarse que el yo pienso como sujeto lógico no es la inferencia de un análisis lógico, sino el resultado de un proceso de introspección. Vuelta la autoconciencia sobre sí misma a espaldas de este contenido, tiene lugar en ella un acto de cogitación; este acto es la reflexividad de mi representación del pensamiento yo pienso, a través de la cual me encamino de manera introspectiva a la forma de la conciencia, el yo. Kant llega a separar de tal suerte el yo pienso del contenido de sus representaciones que con ello conduce al yo, a través de introversión de sí mismo, a una reclusión de sí mismo. La realización de esta operación produce la representación yo pienso, en la autorreferencia del yo con el pensar mismo. En esta autorreferencia se pone el yo como sujeto, acto por medio del cual se efectúa la representación del sí-mismo. Esta relación es evidentemente diferente a la que sostiene toda representación con el yo pienso. La conciencia yo pienso no acompaña el pensar en el sentido de un yo pienso

84 Ed. Acad., T. XXII, p. 79.

que se piensa a sí mismo como yoidad. De la introspección de esta yoidad sobre sí misma no se desprende el modo como dicha conciencia deba poder acompañar todo un contenido de pensamientos.

Este acompañamiento advierte que las representaciones no se hallan en la autoconciencia. Tampoco se trata en él de una actualidad fáctica. El yo pienso es la conciencia que debe poder acompañar todas mis representaciones, dice Kant. El yo pienso es un sujeto de los pensamientos, con relación al cual debo pensar cada una de mis representaciones. Y como la conciencia yo pienso no expresa una facticidad real sino la posibilidad de actualización en su contenido, hay que saber entonces, cómo es esto posible, bajo qué condiciones se lleva acabo el acompañamiento del yo pienso en cada una de sus representaciones.

El acompañamiento que el yo pienso hace de los pensamientos no sólo no es producido por la autoconciencia sino que ésta tampoco interfiere en la constitución del pensamiento como pensamiento. Pero de él no puede derivarse a su vez la autoconciencia que produce el pensamiento yo pienso. Éste no se halla sujeto a todos los pensamientos. El pensamiento que debe poder ser acompañado no es simple como la autoconciencia, ni puede pensarse separadamente de los demás que deban poder ser acompañados por ella. El acompañamiento no es entonces el seguimiento unívoco y separado del yo pienso a un pensamiento tomado por sí solo, sino en su relación con todos ellos. El pienso está destinado a todas sus representaciones. Éstas constituyen la complexión a la que debe poder seguir el yo pienso. El seguimiento posible es aquel por el cual la autoconciencia se actualiza en los contenidos de pensamientos, de tal suerte que no se halle sometida a ellos y se desvanezca en el ser múltiple de tales contenidos como la conciencia empírica en los diversos estados internos. Antes bien, en el acompañamiento, los diferentes pensamientos de los que puedo decir que son mis pensamientos, están referidos a uno y el mismo yo pienso, y reunidos en él. El poder ejercer la posibilidad de acompañamiento se debe a uno y el mismo pensamiento yo pienso. Éste los piensa siempre como uno y el mismo sujeto, recogiéndolos en una unidad. El acompañamiento es la actividad por la

cual el yo pienso reúne en la unidad de la autoconciencia la multiplicidad de las diferentes representaciones.

Si bien el yo pienso no acompaña fácticamente las representaciones, para que éstas deban poder ser acompañables debo de hecho tenerlas, si han de poder ser referidas al yo pienso, pero no como un único pensamiento. Los pensamientos son pensados dentro de la posibilidad de una multiplicidad de pensamientos diferentes entre sí. El pensamiento de esta posibilidad constituye la condición del pensamiento de la autoconciencia. La autoconciencia debe hacerse posible con relación a la posibilidad de una complejidad de pensamientos. Su complejidad necesariamente encierra un contenido múltiple. Sólo con respecto a éste logra tener sentido el *poder acompañar,* pues con miras a él soy yo consciente del nexo de todos mis pensamientos con mi yo. En efecto, yo me hago consciente de los pensamientos complejos en su multiplicidad como de su unidad en la conciencia. Con el poder de acompañamiento Kant no piensa solamente esta unidad del contenido múltiple de los pensamientos, piensa también, y sobre todo, lo que se involucra entre ambos: la síntesis. El acompañamiento se ejecuta en la síntesis, pero no en sentido empírico sino trascendental. La síntesis trascendental representa la posibilidad del yo pienso pensamientos.

El yo pienso debe poder acompañar pensamientos que a su vez deben estar conectados entre sí. Esta conexión es un vínculo, una síntesis. En esta operación, a cada uno de nuestros pensamientos puede añadirse el pensamiento de nosotros mismos, de tal modo que este pensamiento pueda estar relacionado con todos mis pensamientos. Pero, por el hecho de que en la posibilidad de la conciencia de mí mismo se involucre la relación con ellos, no quiere decir que ésta garantice la ligazón de los pensamientos entre sí, o se identifique con la posibilidad de dicho vínculo. Podría ocurrir que atenidos a la autoconciencia, ésta pueda incluso acompañar a cada uno de los pensamientos sin que haya encadenamiento alguno entre ellos. Así como la conciencia empírica está sujeta al fluir fenoménico, de manera similar la relación con cada pensamiento resultaría atomizada y no podría saberse así por tanto cómo podríamos tener conciencia de nosotros mismos. La posibilidad del tránsito entre los estados no puede estar incluido en el pensamiento de la

autoconciencia, el tránsito de un estado a otro no puede tener lugar en la conciencia, como propone Henrich,[85] porque al no tener ningún contenido, al considerarse conforme a su forma lógica, no produce la acción originaria del sujeto, mediante la cual se vinculan potencialmente los diferentes estados del sujeto, y se actualiza la posibilidad de la relación yo pienso pensamientos. No por tener la autoconciencia el carácter de identidad en los pensamientos, produce por sí misma el vínculo entre ellos.

En esta actualización el mismo yo pienso se encuentra en todas y cada una de las relaciones activadas de nuestros pensamientos, de suerte que puedo ser consciente del hallarme en el proceso en el que una representación que es mía transita a otra representación que es igualmente mía. En esta transición la posibilidad del proceso es la actividad generada por la relación con un objeto trascendental. Si la posibilidad de la actualización del yo pienso está ligada a la síntesis y si en ésta se instala un proceso cuya actividad es producida, no internamente, sino en conformidad con el objeto trascendental, hay que averiguar entonces de qué forma esta correspondencia abre la posibilidad de la relación del sujeto consigo mismo como uno y el mismo en la diversidad de pensamientos que el yo pienso debe poder acompañar.

Apercepción trascendental, síntesis (proceso) y tiempo

Sobre la apercepción trascendental con respecto al tiempo se han tejido dos tipos de interpretación extremas, el uno, completamente ajeno a Kant, identifica apercepción y tiempo, es representado por Schelling y Heidegger, y el otro que parece seguir a Kant en el sentido de la no implicación del tiempo en las condiciones en que se encuentra la autoconciencia. Entre las múltiples interpretaciones que optan por esta alternativa está la de Henrich, a la que se aludirá más adelante.

Es incuestionable la importante función del tiempo en la deducción trascendental, específicamente en su primera redacción, toda vez que desde su comienzo se consolida ya como ínsito a la naturaleza misma de las representaciones.

85 *Identität und Objektivität*, p. 97.

A partir de él es posible ordenarlas, enlazarlas y ponerlas en relación. Esta es una observación que nunca podrá perderse de vista, por cuanto según Kant sirve de fundamento al desarrollo de toda la deducción. Es claro el presupuesto del tiempo tanto en la síntesis aprehensiva como en la reproductiva. Sin embargo, esta claridad se pierde por completo con la aparición de la síntesis del reconocimiento y su sostén, la apercepción.

De tener la apercepción alguna conexión con el tiempo, ésta no puede ser directa. En general lo dado en la intuición no es pensado inmediatamente por el concepto. Para ello es necesaria la presencia de la síntesis. Esta debe ser el punto de encuentro de la autoconciencia con el tiempo. Una de las mayores dificultades para la comprensión del nexo entre ellos radica en la diversidad de acepciones del concepto de síntesis. En términos generales Kant destaca en éste una síntesis empírica y una síntesis trascendental.

La síntesis empírica está presente en la impresión, la asociación y el reconocimiento. Tiene lugar en el sentido interno, esto es, en la afección empírica de nosotros mismos, y por tanto se halla sujeta al tiempo. Lo que en ella se enlaza, son estados privados del sujeto. El proceso que se lleva a cabo en la síntesis empírica consiste en un tránsito de un estado a otro. En ella el sujeto hace de sí mismo una interpretación empírica. Kant funda la conciencia empírica en la apercepción trascendental, y como la forma de la secuencia de tales estados es el tiempo, sin su intervención no es posible entender cómo se podría atribuir unidad e identidad a la autoconciencia con relación a los diferentes estados cambiantes en el sujeto.

A la síntesis empírica subyace una trascendental. Esta se realiza en la multiplicidad pura del tiempo, en la forma de la afección pura de sí mismo. Lo afectado espontáneamente en esta afección es el ánimo y lo que lo afecta, el objeto trascendental. En la afección trascendental irrumpe la actividad originaria del sujeto.

A causa del carácter vacuo de la conciencia, hay que pensar la secuencia de estados del sujeto en relación con ella y no como algo que se desprende de ella. Esta secuencia es una multiplicidad de estados que se sucede en el sentido interno, o sea, en la conciencia empírica. En ésta se efectúa un proceso de cambios de estado. La transición de un estado

a otro se da en el tiempo. Además de ser la forma de tales estados del sentido interno, él puede ser considerado igualmente como la multiplicidad pura de lo uno después de lo otro. En esta secuencia pura se realiza la síntesis trascendental como el proceso en cual se genera la actividad originaria del sujeto, una actividad, a propósito, que no es producida por la conciencia, que le precede y que constituye el presupuesto para pensar los estados internos del sujeto en cone-xión con la unidad e identidad de la autoconciencia, por cuanto se orienta en lo que se contrapone originariamente al sujeto y sirve de soporte a cualquier relación interna.

Según Henrich, el concepto de autoconciencia considerado en torno a la identidad, "implica una secuencia de estados del mismo sujeto. Sólo en el tránsito de estado a estado el sujeto en general puede ser el mismo; sólo con relación a él puede comprenderse como lo mismo".[86] Piensa el tránsito como tránsito de un estado a otro, y lo denomina *síntesis*.[87] En cuanto proceso, la síntesis "pone en relación lo dado con lo dado así como lo uno con lo uno".[88] Lo puesto así en relación por la síntesis es una multiplicidad de estados a la cual el concepto de autoconciencia está referido de antemano. La necesaria referencia de este concepto a un contenido múltiple de estados, da por sentado que éstos son afecciones empíricas del sentido interno o bien, determinaciones de una conciencia empírica. Las representaciones cambiantes del sentido interno pueden describirse como estados cuya secuencia pertenece al plano empírico del yo objeto. Que el tránsito de un estado a otro esté implicado en la autoconciencia, quiere decir, según Henrich, que "está incluido en el pensamiento de la autoconciencia. Este tránsito tendría que ser un tránsito que tiene lugar en la conciencia".[89] Naturalmente la transición de lo uno a lo otro tiene que pensarse en el sentido interno como una secuencia de estados cambiantes. El tiempo, dice Kant, es "la forma del sentido interno, es decir, del intuirnos

86 *Op. cit.*, p. 86.

87 *Ibíd.*, p. 91.

88 *Ibíd.*, p. 106.

89 *Ibíd.*, p. 97.

a nosotros mismos y a nuestro estado interno".[90] El tiempo determina "la relación de las representaciones en nuestro estado interno".[91] Que el concepto de autoconciencia se halla ligado a la transición de un estado a otro quiere decir que sólo alcanza su identidad en razón de la sucesión de estados variables, esto es, con respecto al concepto de conciencia empírica. Debe abandonarse de esta forma la pretensión de ver brotar la identidad de la conciencia de la autoconciencia misma. Ahora bien, puesto que la modificación de dichos estados se debe a la forma del tiempo, la identidad de la conciencia expresa necesariamente una remisión al tiempo y en este sentido debe ser tomada como una identidad intratemporal.

Pero así como Henrich afirma que el concepto de autoconciencia envuelve el pensamiento del tránsito de un estado a otro, argumenta igualmente que "la secuencia del tiempo no es ninguna implicación del sentido de identidad del sujeto".[92] Es decir, el tiempo no interviene en la determinación de la estructura interna de la autoconciencia. Debe pensarse la secuencia de estados de tal suerte que "no incluya las propiedades características del tiempo".[93] "El tiempo no pertenece a las condiciones bajo las cuales se encuentran necesariamente el pensamiento y la autoconciencia como tales".[94] En síntesis: la secuencia de estados es determinante para el concepto de identidad de la autoconciencia, no así el tiempo. Pero, ¿acaso no tienen que ser las representaciones de estos estados en el tiempo? ¿Pensarlas *en abstracto* no significa precisamente despojarlos de lo que son, a saber, un flujo de fenómenos internos?

Si se entiende la implicación del tiempo en la autoconciencia en el sentido de la temporalidad de ésta, la imposibilidad de dicha implicación concuerda perfectamente con el pensamiento de Kant y en este sentido es correcta. Lo inadmisible de tal implicación consiste en que Henrich por

---

90 CRP, A 33, B 49.

91 A 33, B 50.

92 *Op. cit.*, p. 89.

93 *Ibid.*, p. 106.

94 Henrich, D. *La identidad del sujeto en la deducción trascendental*. Agora, 7 (1988): 71-99; p. 86.

un lado remarca la imprescindible función de la secuencia de estados en la conformación del concepto de identidad de la autoconciencia y, por el otro, desatiende el hecho de que tenga que atribuirse a dicha secuencia un carácter esencialmente temporal, con lo cual el tiempo resultaría completamente ajeno a la erección de la autoconciencia.

Ciertamente, sensibilidad y entendimiento, receptividad y espontaneidad se caracterizan por su irreductibilidad. Pero esta irreductibilidad no significa sin más una simple separación de las facultades cognoscitivas. Sólo en su unificación puede originarse el conocimiento, dice Kant. En el conocimiento no es posible pensar el tiempo en la conciencia, pero sí hay que pensarlo en conexión con ella, y no sólo como forma de la secuencia de impresiones o estados del sentido interno, sino en sí mismo, como la pura dabilidad de lo uno después de lo otro de sus fases.

Pero pensar la relación entre conciencia y tiempo presupone hacer intervenir una síntesis que como trascendental no se origine en la autoconciencia, aunque esté implicada en ella. En lugar de considerar la implicación de la secuencia de estados en la autoconciencia, es decir, de pretender involucrar en su logicidad el carácter empírico de tal secuencia, hay que preguntar ante todo por el carácter esencialmente temporal del ser dado de una multiplicidad de contenidos de conciencia. De este modo se comprenderá que las condiciones de posibilidad trascendental de la autoconciencia no emergen de la simple estructura formal del yo pienso, sino de la consideración de la actividad sintética originaria del ánimo.

El ánimo como *fundamento trascendental* del vínculo entre la unidad de la conciencia y la síntesis aprehensiva pura

Es impensable el conocimiento de lo múltiple sin una unidad. El conocimiento es la unidad de la síntesis en lo múltiple. Su unidad se deposita en la conciencia. La conciencia agrupa lo múltiple en una unidad. Además, se declara como principio de unidad, y como la condición formal de todo pensamiento y toda experiencia. Si se examina en dirección a sí misma, se encuentra en ella una

unidad analítica cuyo sustento es un yo pienso que expresa en sí mismo el *conceptus communis* de las diferentes representaciones. El yo pienso, en cuanto se exterioriza en la inserción de la conciencia en sí misma, es posible pensarlo formalmente sin considerar en ella ningún contenido de conciencia. Kant lo conduce a un aislamiento de sí mismo.

No obstante, así como es impensable el conocimiento sin recurrir necesariamente a la unidad de la conciencia, es igualmente imposible fundarlo en su unidad analítica, por cuanto a este nivel la conciencia omite todo contenido a priori y, en consecuencia, la relación a priori con el objeto. Y la conciencia debe enrutarse en el conocimiento del objeto, y no volver simplemente sobre sí misma, recluirse en sí misma y pensarse desde esta reclusión como fundamento de todo pensamiento posible. Pero tal pretensión no es otra cosa que fruto de la alucinación de su propio reflejo.

Se tiene que asignar a la conciencia una unidad que congregue la síntesis de una multiplicidad de representaciones dadas. Tal unificación reclama una actividad que por lo visto no está contenida en la autoconciencia ni puede ser producida por ésta. Dicha actividad, sin embargo, permite pensar tanto la conciencia de esta unidad, como aquella en cuyo fondo encontramos el yo pienso. Tal actividad no es otra que la actividad originaria del ánimo. Con base en ésta la "unidad trascendental de la apercepción hace, a partir de todos los fenómenos que puedan aparecer reunidos en una experiencia, un conjunto —regulado por leyes— de todas esas representaciones".[95] La actividad del ánimo instaura la cimentación que hace posible pensar dicha unidad en conexión con la forma de la autoconciencia. El ánimo detenta con su actividad una identidad de sí mismo en la multiplicidad de sus representaciones.

A su actividad se debe la identidad en el conocimiento de las representaciones. La identidad resulta ser en estos términos la condición que garantiza la unidad de la conciencia. Por medio de la identidad, de la función que posibilita a priori la experiencia, el ánimo vincula sintéticamente la conciencia con un conocimiento. En la conciencia de sí mismo se involucra una identidad que

95 A 108.

> es al mismo tiempo la conciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según conceptos, es decir, según reglas que no sólo tienen que permitir reproducirlos, sino que, además, fijan así un objeto a la intuición de los mismos, esto es, determinan el concepto de algo donde se hallan necesariamente enlazados.[96]

La conciencia de sí mismo y la conciencia de un objeto se avienen la una en la otra, se corresponden recíprocamente, pero no por sí mismas, sino por una actividad que si bien les pertenece, no producen.

En tal actividad se constituye la identidad del sujeto. Pero ésta no se logra en la introspección de la unidad de la conciencia en la conciencia de la unidad, sino en la necesaria contraposición del objeto trascendental con el sujeto, como lo que se le contrapone originariamente. La unidad de la conciencia no garantiza por sí misma el vínculo entre las diferentes representaciones. Antes bien, con relación a dicho objeto se establece este vínculo y es posible la unidad de la conciencia. A esta unidad es inherente la identidad del ánimo, esto es, una identidad que resulta, no de la interioridad del sujeto en cuanto tal, sino de lo puesto ante él como objeto. En la entreabilidad de ánimo y objeto se erige la mismidad del sujeto, la esencia de la subjetividad.

Identidad y acción del ánimo

Así como es imposible la unidad de la autoconciencia sin la función de la identidad del ánimo, ésta también es imposible sin la identidad de la acción del ánimo. De este modo, Kant alude a una jerarquización de condiciones que, aunque no llegan a ser tematizadas expresa y sistemáticamente, dejan entrever, por un lado, la insuficiencia del concepto de autoconciencia en la tarea de una deducción trascendental y, por el otro, la esencial función del ánimo, tanto para descubrir dicha insuficiencia como para señalar el derrotero a seguir en la fundamentación de tal tarea.

Kant no se satisface con la suposición de una apercepción como condición trascendental, quiere comprenderla

96 *Ídem.*

además a partir de un *fundamento trascendental.*[97] Este fundamento debe hacer posible la unidad de la conciencia *en* la síntesis de la multiplicidad contenida en la intuición. En *relación* con la unidad de la conciencia, no en la unidad de la conciencia estriba "la posibilidad de las representaciones de objetos".[98] Es justamente la posibilidad de tal relación el asunto propio de la fundamentación trascendental. La búsqueda de dicha posibilidad conduce a desentrañar el vínculo entre la unidad de la conciencia y la multiplicidad sintética de las representaciones. La cimentación de la unidad de la conciencia en la síntesis de lo múltiple requiere de una fundamentación que por involucrar unidad, síntesis y multiplicidad, y correspondientemente, apercepción, imaginación e intuición, no puede ser un asunto que concierna sólo a la conciencia. Su unidad expresa la representación hacia la que tiene que dirigirse la síntesis de lo múltiple. A través de la conciencia lo múltiple es representado como múltiple y en este sentido constituye una condición del conocimiento, así como la imaginación y la intuición. Pero esto de ningún modo significa que únicamente a ella deba asignarse el fundamento de la posibilidad del conocimiento sintético a priori. Es en la relación con la conciencia, pero no por ella misma, que dicho conocimiento es posible.

La posibilidad de la unidad de la conciencia estriba en un fundamento trascendental . Por este fundamento la unidad de la conciencia es implantada en la síntesis de la multiplicidad contenida en la intuición. "La síntesis pura de la aprehensión constituye el fundamento trascendental de la posibilidad de todo conocimiento (no sólo del empírico, sino también del puro a priori)".[99] Según este texto, la posibilidad de la unidad de la conciencia se encuentra entonces en la síntesis aprehensiva pura. En esta síntesis la multiplicidad pura del tiempo es recorrida y reunida. En ella se transita de una representación a otra y se vincula una con otra. Transitar y vincular son actividades del ánimo. El ánimo constituye el fundamento trascendental de la posi-

---

97 A 106.

98 A 107.

99 A 102.

bilidad de la unidad de la conciencia, en tanto se comprende a sí mismo como la identidad que "vincula lo mismo sintéticamente en un conocimiento".[100]

La pregunta por el concepto de autoconciencia conduce al establecimiento de una distinción entre una autoconciencia pura, originaria e inmutable y una empírica, siempre mudable. Mientras por abstracción, en el fondo de la primera resulta el pensamiento yo pienso, la segunda se caracteriza por ser siempre dispersa y sin relación con la identidad del sujeto. La primera alberga un yo pienso que es uno y el mismo en toda conciencia, y sustenta una permanente identidad en el fluir de los fenómenos y en la multiplicidad de nuestras representaciones. De la segunda, entre tanto, es propio un yo abigarrado y diverso.

Pero, en vista de que ni lo empírico ni lo lógico expresan realmente la necesidad de la relación de todas nuestras representaciones con los objetos, y tampoco la necesidad de su copertenencia en la unidad e identidad de una única conciencia, la confrontación de una conciencia empírica y la unidad trascendental de la autoconciencia debe entenderse y considerarse como una confrontación que se efectúa en la dimensión de una actividad prerreflexiva y preformativa del yo. Esta actividad a priori del ánimo antecede a la logicidad del yo pienso, resultado de una abstracción introspectiva, pero también al empirismo de un yo privado, afectado de manera íntima por sí mismo. Entre ambos extremos, igualmente insuficientes e inaceptables por sí mismos, Kant incorpora el presupuesto para pensarlos en función del ánimo, en tanto éste reúne en sí las diferentes facultades cognoscitivas en un todo. "La unidad del ánimo es la condición del pensar".[101]

Sin embargo, la función del ánimo en la tarea de la deducción trascendental apenas ha sido propuesta por Kant. Las interpretaciones hasta ahora la omiten por completo. La intromisión de un término tan extraño como el ánimo, sólo en la primera redacción de la deducción, es quizá un motivo más para optar por la segunda redacción. En su lugar, frente a esa *colcha de retazos* que sería la primera versión de la deducción, el afianzamiento y consolidación

---

100 A 108.

101 *Reflexión* 5203. Ed. Acad., T. XVIII, p. 117.

de una teoría de la autoconciencia parecía ser la salida más indicada y certera para resolver de una vez por todas las grandes dificultades del capítulo más complejo de la filosofía de Kant. Es preciso entonces desarrollar "una fundamentación, que partiendo de la autoconciencia derive en su totalidad el sistema relacional del conocimiento posible".[102] Pero, a pesar de la gran solidez que pueda presentar dicho concepto y del, en apariencia, trivial significado del ánimo en la deducción, es necesario servirse de este poco para mostrar la insuficiencia de la autoconciencia en la constitución del conocimiento sintético a priori y, al mismo tiempo, el presupuesto arraigado en el ánimo para pensarla.

El siguiente texto es la más clara evidencia de lo anterior:

> Sería imposible que el ánimo pensara la identidad de sí mismo en la multiplicidad de sus representaciones y, en realidad, a priori, si no tuviera ante los ojos la identidad de su acción, la cual somete la síntesis de la aprehensión (que es empírica) a una unidad trascendental y hace posible en primer término su conexión según reglas a priori.[103]

El texto habla de la posibilidad de pensar la identidad y aprioridad del ánimo. Para obviar o simplificar las dificultades presentes en dicho texto, se podría hablar de la generalidad del sujeto en lugar del ánimo o reemplazarlo por la autoconciencia. Pero es preciso resaltar lo siguiente: el texto no menciona la identidad de la autoconciencia sino del ánimo. Lo más importante: ambos tipos de identidad son diferentes. Sin embargo, esta distinción parece evitarse sin más por algunos autores. Henrich quiere hacer depender la identidad del ánimo de una síntesis reglada.[104] A pesar de encontrar que el pasaje en cuestión es el más importante de toda la deducción,[105] en ninguna parte se ocupa propiamente del significado del *ánimo*. Simplemente lo confunde con la autoconciencia. Con esta ligera confusión, el camino queda completamente despejado para observar que dicho texto, por un lado, "fundamenta la

102 D. Henrich. *La identidad del sujeto en la deducción trascendental*, p. 99.

103 CRP, A 108.

104 *Identität und Objectivität*, p. 87.

105 *Ibid.* Es mencionado en las páginas 83, 87, 93 y 102.

derivación de reglas a priori de la identidad de la autoconciencia, y subraya que alcanza tal derivación sólo en tanto se conoce a priori esta identidad" y, por el otro, "aclara que igualmente la autoconciencia usual sólo puede efectuarse en expresa relación con reglas a priori".[106] Según Henrich, en el texto anterior de Kant se describe, aunque no explícitamente, la dependencia de la conciencia del sujeto de la conciencia de las reglas.[107]

El ánimo no se identifica con la autoconciencia porque a diferencia de ésta está dotado de una actividad libre y espontánea en virtud de la cual liga la aprehensibilidad del tiempo con su unidad. Esta actividad es producida al ser afectado espontáneamente por un algo que se le contrapone necesariamente como objeto. Al encararlo forja la unidad y el ser sí-mismo a través de la confrontación con dicho objeto. Mientras la conciencia busca a partir de sí misma el dominio de un saber, el ánimo ve la necesidad de orientarse por algo otro diferente tanto del sujeto como del objeto empírico, para poder devenir sí-mismo y convertirse desde este extrañamiento en el centro de la subjetividad. Mientras la autoconciencia debe poder acompañar representaciones, o sea, moverse en el ámbito meramente subjetivo, el ánimo gana en sí un poder al dejar ser afectado por algo que afronta mediante su actividad y que debe ajustarse al conocimiento y no depender de éste. Dicha actividad trascendental es la condición de posibilidad de la actualización de la conciencia en las representaciones que debe poder seguir, y de su regresión y constitución de sí misma como autoconciencia. Mientras ésta debe acudir a un yo que le sirva de soporte e internarse por tanto en la vacuidad subjetiva de su forma con la pretensión de convertirse así en el epicentro de la subjetividad y en el presupuesto de un saber sobre el mundo, el ánimo en su tendencia a lo incondicionado permite descentrar el sujeto y establecer los límites a los que tiene que sujetarse la conciencia.

La autoconciencia como relación subjetiva consigo misma presupone una *autoactividad* que no es una relación interna del sujeto consigo mismo, sino que al ser ocasionada

---

106 *Ibíd.*, p. 102.

107 *Ibíd.*, p. 93.

por el objeto, en tanto afecta el ánimo, la rebasa y de esta forma la hace posible. Esto significa en el fondo que a la autoconciencia sirve de base la actividad libre y espontánea del ánimo. Es necesario apresar la subjetividad en la libre constancia de esta actividad trascendental, y evidenciar con ello la imposibilidad de reducirla al sí-mismo retenido dentro de una yoidad abandonada en sí misma. No es de ninguna manera posible hacer descansar la subjetividad en el enclaustramiento de tal sí-mismo, de un sí-mismo que evita siempre *ex*-ponerse. De ahí su vacua seguridad.

La identidad, tanto la atribuida a la conciencia como al ánimo, no es una implicación formal. La identidad en el sujeto no resulta del pensamiento autoconsciente de este sujeto. No se trata en ella de un autoconocimiento. La identidad que se adjudica a la conciencia no es formal-lógica, pero tampoco empírica; antes bien, sólo puede efectuarse con relación a la diversidad de las representaciones, en las que se consigna un cambio de contenidos de conciencia. Unicamente a la luz de esta complejidad de estados cambiantes puede establecerse uno y el mismo sujeto. Para que la autoconciencia actúe como identidad debe llevarse a cabo un vínculo de todas las representaciones del sujeto. Pero este vínculo no puede ser producido ni garantizado por la autoconciencia, sino por la relación de tales representaciones con un objeto, gracias a la cual éstas son consignadas en la unidad de la conciencia. Él es un objeto trascendental, no un objeto de la percepción. A dicho objeto corresponde todo nuestro conocimiento, consolidado como la unidad de los tres modos de síntesis, generada por el objeto trascendental. El fundamento de tal unidad es el ánimo, porque en éste se reúnen las diferentes facultades cognoscitivas.

Mientras la identidad de la conciencia se realiza a la luz de una secuencia de estados en el tiempo, la identidad del ánimo acontece en su confrontación con el objeto trascendental. Ahora bien, el ánimo, anota Kant, no puede pensar la identidad de la conciencia con relación a la multiplicidad de sus representaciones sin la identidad de su acción. Por medio de la identidad de su acción la síntesis aprehensiva confluye en una unidad trascendental. Por tanto, debe preguntarse por qué y en qué sentido la identidad del ánimo hace el llamado a la identidad de la acción.

El ánimo encierra una identidad y una acción. La acción del ánimo difiere de la acción de la síntesis, aunque no pueda pensarse la una sin la otra. La síntesis, el poner que conjunta tiene el carácter de acción. La síntesis pura se ejerce sobre la multiplicidad pura de espacio y tiempo. La síntesis es en este sentido una acción, mas no del pensamiento. Precede al pensamiento de la acción y como tal expresa primariamente la espontaneidad del sujeto. Ciertamente, debe someterse ulteriormente a la unidad del pensamiento, pero es comprensible por fuera de éste, pues no se trata de una síntesis reglada, o sea, "pensada en la conciencia bajo reglas",[108] sino de una acción sintética que dispone y apresta lo múltiple para que pueda ser pensado. "La espontaneidad de nuestro pensar exige que esto múltiple sea de cierta manera primero recorrido, tomado y reunido para hacer de ello un conocimiento".[109]

Para que lo múltiple sea empero recorrido, enlazado y reunido es menester la acción del ánimo. Esta no se orienta originariamente de manera subjetiva, sino en la actividad generada por el objeto trascendental. Su enfrentamiento con él posibilita la acción mediante la cual pueden pensarse los estados que entran uno después de otro en el tiempo. La secuencia de estos estados no se desprende del concepto de autoconciencia, sino que obedece a las condiciones que ponen en acción el ser dado de una multiplicidad. En el sentido interno se lleva a cabo un proceso en cuya transición un estado sucede a otro estado secuencialmente. El tiempo es la condición bajo la cual un sujeto entra en relación con una multiplicidad de estados cambiantes, con base en la cual se involucra en la conciencia una *permanente* identidad. Ello supone naturalmente que la identidad de la conciencia sea afectada por la multiplicidad pura del tiempo. A la identidad de la conciencia pertenece la secuencia del tiempo, en tanto a causa de ésta deviene una y la misma.

Entre la multiplicidad del tiempo y la unidad de la conciencia interviene una acción sintética, impensable tanto en el plano de la sensibilidad como en el de la espontaneidad del pensamiento. Esta acción se funda en la actividad del ánimo. Pero esto no quiere decir que la inte-

---

108 Henrich. *Identität und Objectivität*, p. 103.

109 CRP, A 76 s., b 102.

rioridad del sujeto encarnada por la conciencia revista la subjetividad, que el ánimo pensado aisladamente pueda llegar a pensar el concepto de sujeto.

Para pensar a priori la identidad de su sí-mismo, el ánimo debe tener *ante sí la identidad de su acción*. Por esta acción el ánimo alcanza la identidad de sí mismo, y como contiene la unidad de todas las facultades del ser cognoscente, la identidad a través de su acción constituye la subjetividad del sujeto. Pero, para que esto suceda, la acción no puede estar destinada en principio a producir la acción sintética de lo múltiple. Esta acción sólo puede obtener su unidad en el pensamiento y con ello, su carácter de objetividad, en la medida en que es dispuesto por aquel algo en general = X, aquello que es idéntico en todos nuestros conocimientos y que Kant denomina *objeto trascendental*. Este objeto corresponde al ánimo por engendrar la unidad del conocimiento, de tal suerte que produce una acción prerreflexiva, en tanto el ánimo es afectado espontáneamente por él. En este caso la acción es producida por la afección pura de sí mismo del ánimo, a través de la cual conquista su identidad en su sentido más originario.

Kant dice claramente que es imposible la unidad de la conciencia si no tuviera ante sí la función que somete toda síntesis a una unidad trascendental. La función del ánimo así expuesta permite una reconstrucción del texto kantiano, con la que puede explicitarse una conciencia idéntica sin que se acuda de inmediato a reglas a priori o se desarrollen sólo implicaciones de este concepto. A un sujeto al que corresponde una autoconciencia se le tiene que adjudicar de antemano una identidad de sí mismo que no esté sujeta a la autoconciencia o al cambio de contenidos de conciencia; tal identidad, por el contrario, debe fundarse en la acción del ánimo sobre la secuencia pura del tiempo. La producción de esta acción es ocasionada por su actividad trascendental.

El ánimo se caracteriza por una actividad mediante la cual vincula la síntesis aprehensiva pura del tiempo con la unidad trascendental de la conciencia. Esta unificación no la realiza sin embargo subjetivamente, por cuanto su actividad es desplegada al ser afectado espontáneamente por un objeto trascendental, en cuya oposición se garantiza la identidad del ánimo y, con ello, la subjetividad en cuanto tal.

La relación entre ánimo y objeto trascendental como constituyente de la mismidad del sujeto

La identidad se establece en la mismidad del sujeto. Sin embargo, la mismidad del sujeto no coincide con la identidad del yo. La autoconciencia en su introspección sobre sí misma, también puede pensarse como una condición necesaria de la experiencia. Pero no hay una conciencia de la mismidad, porque a pesar de ser la autoconciencia el punto culminante del conocimiento a priori, no rebasa el concepto de sujeto; en cambio, la mismidad lo trasciende para poderlo constituir precisamente como subjetividad.

La conciencia yo pienso, según Kant, es *en el mismo sujeto* en que concurre la multiplicidad dada en la intuición. Por esta multiplicidad se entiende esencialmente la forma pura del tiempo. El tiempo se halla dispuesto completamente a priori en el ánimo. La conciencia yo pienso, por su lado, es el acto espontáneo del ánimo que sirve de base a todo pensamiento. La unidad de la interpolación de estas dos fuentes originarias constituye el conocimiento a priori. El ánimo es la condición de posibilidad de la unidad del tiempo como intuición pura y del yo pienso como acto espontáneo.

La espontaneidad de este acto y la multiplicidad pura del tiempo que alberga el mismo sujeto están intervenidas por la mismidad. Ésta expresa el presupuesto para que la conciencia yo pienso pueda entrar en conexión con el tiempo y, como tal, contiene la esencia de la subjetividad. El vínculo entre el yo pienso y lo múltiple que pertenece al mismo sujeto, así caracterizado, implica pensar entonces una unidad que no se encuentra ni en lo uno ni en lo otro, y una mismidad en la cual se produce el vínculo del acto yo pienso con el tiempo. La unidad de tal mismidad no es subjetiva ni objetiva. Ella es más bien la manifestación armoniosa de la tensión de la entreabilidad de la relación ontológica de sujeto trascendental y objeto trascendental.

El ánimo es el principio de la acción que abre la posibilidad de establecer la subjetividad, en tanto como unidad cognoscitiva es la libre disposición de poner algo ante sí en cuanto objeto, cuya afección espontánea produce en él la dinamicidad del vínculo entre la unidad de la autoconciencia y la multiplicidad pura del tiempo.

Las facultades cognoscitivas no son puestas desde lo alto en un sujeto, ni su estructura brota de un acoplamiento interno. No son ellas por sí mismas las que activan el ánimo o constituyen subjetivamente el conocimiento humano. La actividad trascendental del ánimo potencia las facultades cognoscitivas y las unifica para la producción del conocimiento. El ánimo entraña ya el sí-mismo en el que el ser yo tiene que concebirse, en tanto persevera en el libre desprendimiento de sí mismo y en la espontánea tensión de la entreabilidad. En ésta se proyecta el movimiento trascendental que franquea el sí-mismo del sujeto, disponiéndolo para el conocimiento. Por eso, en la estructura fundamental de la libre y espontánea distancia de sí mismo descansa el presupuesto ontológico esencial de la deducción trascendental y de toda la Crítica de la razón pura.

El fundamento a priori de la experiencia posible como condición de posibilidad de los objetos de la experiencia

Kant define la deducción trascendental como el modo en que es posible a priori la relación de los conceptos puros del entendimiento con los objetos. La deducción debe responder a la pregunta, cómo se producen a priori tales conceptos, esto es, cómo es posible producir su contenido, o sea, su relación a priori con los objetos. Pero para establecer esta relación es necesario que su producción se oriente por el concepto de experiencia posible. La experiencia posible está sujeta a condiciones a priori que, como tales, constituyen el fundamento que le sirve de base. Este fundamento no es otro que las fuentes subjetivas del conocimiento, a saber, intuición, imaginación y apercepción. En la unidad de la síntesis de estas fuentes tiene lugar la experiencia posible, de la cual depende la relación a priori de los conceptos con los objetos y, en consecuencia, la producción a priori del concepto.

El problema central de la deducción radica entonces en la pregunta por las condiciones que posibilitan la relación a priori de nuestro conocimiento con la experiencia posible. De dichas condiciones Kant hace depender la respuesta a la pregunta, cómo conceptos a priori pueden referirse a objetos.

El que sea la relación con la experiencia posible y no inmediatamente con el objeto, y que además la experiencia posible no sea cubierta por el concepto sino por el conocimiento a priori, claramente pone de manifiesto la orientación que debe guiar la tarea de la deducción, a saber, la instauración de la confrontación a priori del ánimo con el objeto trascendental.

Kant la fundamenta en la segunda sección de la primera redacción de la deducción trascendental, por cuanto en ella determina la unidad en que descansan los tres modos de síntesis y, con ello, el presupuesto ontológico de la relación del conocimiento con la experiencia posible. Sin dicho *fundamento trascendental de unidad* sería posible "que un torrente de fenómenos invadiera nuestra alma sin que jamás surgiera de este hecho experiencia alguna. Además, desaparecería así toda relación del conocimiento con los objetos ya que tal relación no estaría regulada por leyes universales y necesarias".[110] Una experiencia, esto es, un conocimiento, no está constituida por diferentes experiencias; tampoco su conocimiento se encamina originariamente a la constitución de sus objetos. Lo que dicha fundamentación expresa, radica en el descubrimiento de la relación del conocimiento con un objeto del que nada sabemos, sin cuya contraposición el conocimiento se reduciría a algo meramente subjetivo, y por tanto no se sabría cómo sería posible que el conocimiento fuera conocimiento a priori de un objeto.

Los principios a priori que fundan la experiencia posible permiten establecer en ésta el objeto correspondiente a los conceptos puros del entendimiento. "Las condiciones a priori de la experiencia posible en general son al mismo tiempo condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia".[111] A pesar de ser al mismo tiempo, la posibilidad de los objetos de la experiencia sólo puede resultar de las condiciones a priori de la experiencia posible. Con ello precisamente se trata de mostrar que a éstas debe corresponder la posibilidad de tales objetos. Dicho ser *al mismo tiempo* no puede ser asunto de la realidad objetiva de las categorías porque ésta es tan sólo la "aplicación a objetos

---

110 A 111.

111 *Ídem.*

dados en la intuición",[112] y por tanto, requiere indispensablemente de los presupuestos que constituyen la experiencia posible, de acuerdo con los cuales el conocimiento, antes que restringirse a su *justificación objetiva* y proclamar con ella su *certeza apodíctica*, debe erigirse con base en su carácter esencialmente trascendental.

De ahí justamente que las categorías no sean "más que las *condiciones del pensar en una experiencia posible*",[113] o sea, por naturaleza conceptos puros del entendimiento producidos en el establecimiento de la relación a priori del conocimiento trascendental con un objeto trascendental. Dichos conceptos son impresos en la unidad de las facultades, cuya posibilidad es suministrada por los presupuestos ontológicos de una síntesis a priori. De ésta surge la objetividad que rige la experiencia posible y los objetos que deben corresponderle. La objetividad no es en primera instancia asunto de la realidad objetiva de las categorías, de su aplicación a los objetos de la experiencia. Antes bien, su realidad objetiva es fruto de la instalación de una objetividad en general, esto es, aquella en cuya instauración no intervienen objetos.

La constitución de la objetividad en general se efectúa en la oposición a priori de un sujeto trascendental con un objeto trascendental, relación en la cual se establece la posibilidad de la relación con un objeto y con ello las categorías. Entonces, conforme a tal relación pueden devenir condiciones de la posibilidad de la experiencia de objetos y ser

> conceptos básicos para pensar objetos en general en relación con fenómenos, y poseen validez objetiva a priori, que es lo que en realidad queríamos saber. Pero la posibilidad, es más, la necesidad de tales categorías, se basa en la relación que sostiene la sensibilidad —y, consiguientemente, todos los fenómenos posibles— con la apercepción originaria.[114]

La posibilidad y necesidad de estos conceptos fundamentales, lejos de ser entonces un asunto que en vano se quiere reducir a toda costa a su aplicabilidad a los objetos de la experiencia empírica, para constatar de este modo la

---

112 B 150-151.

113 A 111.

114 *Ídem.*

objetividad y legitimidad del conocimiento sintético a priori, debe buscarse en las condiciones que hacen posible establecer la unificación de las facultades cognoscitivas.

La afinidad trascendental y la autoafección activa del ánimo

La afinidad como fundamento de la posibilidad de la asociación

La afinidad trascendental es la piedra de toque entre la autoafección pura del ánimo y la constitución a priori de la naturaleza. La tarea a seguir es mostrar en qué sentido sucede esto. Sin embargo, para ello se debe introducir y abordar la afinidad de acuerdo al modo como es expuesta en la primera redacción de la deducción (en la segunda no aparece). Como en ella Kant distingue la afinidad empírica de la trascendental, habrá que caracterizar primero cada una de ellas, señalar el tránsito de la una a la otra, y averiguar por la fundamentación de la primera en su conexión con la segunda.

Su punto de partida es la regla empírica de la asociación. La asociación es la reproducción subjetiva y empírica de representaciones. Le pertenece un enlace entre éstas, conforme al cual se realiza una transición de la una a la otra. Este tránsito es caracterizado por dos tipos de acción, a saber, el seguimiento y el acompañamiento de las representaciones, sobre las cuales debe regir una regla. La acción presente en el tránsito, por la cual se asocian las representaciones, se efectúa en la procedencia y secuencia de éstas en el sentido de remontarse a una anterior, retenerla y actualizarla en la percepción de un objeto presente. La actualización que se sigue de la procura de una representación anterior en esta reproducción asociativa, antes que un desprendimiento, es la mera subordinación a la representación percibida con anterioridad, conformándose así simplemente una memoria atávica, en la que no hay el menor indicio de objetividad. De ahí justamente la necesidad de preguntar por la posibilidad de establecer a priori la reproducción empírica, según la cual todo acontecer siempre debe estar precedido por algo a lo que necesariamente sigue.

El fundamento de la posibilidad de la asociación de lo múltiple en la cual todo acontecimiento debe sujetarse tanto a una precedencia como a un seguimiento, Kant lo denomina, en tanto se halla en el objeto, la *afinidad* de lo múltiple. La pregunta anterior puede formularse ahora en los siguientes términos: "¿Cómo podemos hacer comprensible para nosotros mismos la universal afinidad de los fenómenos, (afinidad gracias a la cual estos últimos se hallan sometidos a leyes constantes y a las cuales *tienen que* sujetarse?".[115] La afinidad de los fenómenos constituye el fundamento objetivo de la reproducción asociativa. Aunque se orienta por el ámbito de los fenómenos, éstos sólo pueden lograr su carácter objetivo a partir de leyes constantes. Por eso Kant la introduce con relación a la constitución a priori de la naturaleza. La afinidad debe expresar la condición de posibilidad para el vínculo de las dos facultades heterogéneas e irreductibles entre sí, a saber, la sensibilidad y el entendimiento. La *affinitas*,[116] tal como ocurre en los fenómenos químicos, consiste en la interacción entre elementos específicamente diferentes, cuya unidad sólo puede producirse por la ligazón de tales elementos heterogéneos. La afinidad lleva a cabo su unificación mediante un fundamento que, como tal, difiere de ellos. Este fundamento es una raíz común cuyo origen es desconocido para nosotros.[117]

En la precedencia y seguimiento de las representaciones que se asocian interviene una acción entre ellas. La multiplicidad fenoménica en la que esta acción se cierne se halla sometida a leyes supremas que proceden del entendimiento. La acción de enlazar las representaciones que se reproducen por asociación de fenómenos tiene por soporte una afinidad. El vínculo que en ésta se efectúa debe proporcionar a priori la correspondencia entre los fenómenos y los conceptos puros del entendimiento. Pero para garantizar esa correspondencia es preciso preguntar por las condiciones que la hacen posible y le permiten servir de conexión.

---

115 A 113.

116 Antropología, § 31C.

117 CRP, A 15, B 29.

Por eso, la posibilidad de comprender la afinidad de los fenómenos debe entenderse a partir de principios. En efecto, su posibilidad depende de *la autoconciencia posible.*[118] La posibilidad atribuida a la autoconciencia es un claro indicio de que ella no expresa sin más la condición que garantiza y consolida la afinidad ni su único principio. Pues así como ésta, también debe comprenderse desde condiciones que hacen de ella lo que es, a saber, un presupuesto de la afinidad. Por eso Kant no la funda en una facticidad de la que habría que partir, sino en una posibilidad cuya condición es menester desentrañar.

Afinidad trascendental, finalidad trascendental y ánimo

La autoconciencia es uno de los principios constituyentes de la afinidad. Su posibilidad a su vez está inseparablemente ligada a la identidad numérica de la apercepción originaria, en la cual reposa todo nuestro conocimiento. Para filtrarse en el conocimiento empírico la afinidad empero debe hacerse presente en una "síntesis de toda la multiplicidad de los fenómenos". "Éstos se hallan sometidos a unas condiciones a priori a las que tiene que conformarse completamente su síntesis (la de aprehensión de los fenómenos)".[119]

Las condiciones a priori que rigen los fenómenos y con las cuales debe concordar completamente su síntesis, son denominadas *reglas*. "La representación de una condición conforme a la cual *puede* ponerse una cierta multiplicidad (consiguientemente, de modo uniforme) recibe el nombre de regla".[120] Poner lo múltiple es poder representarlo como tal. La regla mediante la cual es posible el poner, en este sentido, cumple su labor de condición sobre la base del poder ser representado, esto es, en virtud del proceso por el cual se produce el vínculo en lo múltiple, así como la procedencia de esta producción. Como facultad de las reglas, el entendimiento tiene la tarea de representar la síntesis de lo múltiple producida así en su unidad.

118 A 113.

119 *Ídem.*

120 *Ídem.*

La conexión en lo múltiple, de acuerdo con la uniformidad presente en tales reglas, guarda una concordancia a priori que posibilita las reglas empíricas de la asociación. La uniformidad apriorística de las reglas de la síntesis origina la afinidad de todas las determinaciones de los fenómenos. La estructuración a priori de estas determinaciones es llamada por Kant *afinidad trascendental.* Como conexión reglada de lo dado encierra un presupuesto para el vínculo de sensibilidad y entendimiento en su remisión al conocimiento de la naturaleza.

Trazada en estos términos, la afinidad cumple una función reguladora con la cual deja de ser *cosa extraña y absurda* hacer depender la naturaleza de la subjetividad de nuestra apercepción. Desaparece la extrañeza de este dominio cuando se considera que la naturaleza no es más que un *compendio de fenómenos,* y se la comprende desde la unidad de la facultad radical de la apercepción trascendental como un "objeto de toda experiencia posible".[121]

Sólo que ni la naturaleza se reduce a una naturaleza material *(natura materialiter spectata),* ni el objeto a un objeto de carácter empírico. De ser este el caso, nuevamente se tornaría cuestionable el papel dominante del entendimiento sobre la naturaleza. Para salvar a la naturaleza de su sometimiento a la unilateralidad de la *facultad radical* de la apercepción, y comprenderla en una posible armonía con ella, es menester abordar la afinidad trascendental con respecto tanto a una naturaleza en general *(natura formaliter spectata)* como a un objeto trascendental = X. Para que las categorías puedan ejercer su función legisladora sobre la naturaleza, tienen que entenderse en dirección a la naturaleza de las cosas y no simplemente en su aplicación a las cosas de la naturaleza, es decir, no con base en leyes particulares sobre ella, sino en los presupuestos de las leyes generales que corresponden a una naturaleza en general.

La naturaleza en general menciona el primer principio interno de lo que concierne necesariamente a una cosa. Que las cosas de la naturaleza tengan una naturaleza significa que es propio de ellas un principio desde el cual se apresa la diversidad perteneciente a su existencia. La naturaleza

121 A 114.

de una cosa es el principio de su existencia. Este principio es formulado en forma de leyes, pero no de la naturaleza en sentido material sino de la naturaleza en sentido formal.[122] Ésta se refiere a un objeto en general y no a los objetos de la experiencia.

La posibilidad de la naturaleza en general se funda en la afinidad trascendental, pues ésta constituye el presupuesto para la determinación de la naturaleza de las cosas. Además, garantiza la concordancia de los fenómenos con las categorías. Sin embargo, ello sucede en la medida en que se imprime de antemano en ella una finalidad por medio de la cual los fenómenos se encuentran en una conexión universal según las leyes necesarias del entendimiento. La finalidad trascendental inherente a la afinidad trascendental se pone al descubierto en el enfoque de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento desde el plano de la deducción trascendental de los conceptos puros de la razón. La idea de finalidad que rige sobre la razón hace comprensible la universal afinidad de los fenómenos, conforme a la cual éstos se hallan vinculados a leyes necesarias del entendimiento. "La ley de afinidad de todos los conceptos" registra uno de los modos en que la razón en su uso regulativo prepara el entendimiento.[123] La afinidad trascendental o ley trascendental de la continuidad es, como principio regulativo de la razón, el fin último trascendental. Esta ley sirve de presupuesto a la inserción del entendimiento en la naturaleza de las cosas. Si bien su sede es el entendimiento, su origen recién se descubre en la naturaleza propia de la razón en su anhelo por lo incondicionado. En su carácter esencialmente regulativo tiene lugar la función constitutiva del entendimiento. Bajo esta perspectiva es preciso acometer la posibilidad de la naturaleza en general y, con ella, la posibilidad del conocimiento sintético a priori, como el problema directriz de la Crítica de la razón pura.

La afinidad trascendental no es extraña al ánimo. Él procura la disposición para la afinidad, por cuanto en su confrontación con el objeto alcanza y garantiza la unidad

---

122 *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, p. 27.

123 CRP, A 657s., B 685s.

del sujeto cognoscente. La afinidad trascendental es la condición de posibilidad para la determinación del entendimiento de la naturaleza de las cosas, a causa de la afección pura del ánimo, en tanto ésta le proporciona al mismo tiempo una actividad que, orientada por lo incondicionado, engendra la afinidad entre las dos fuentes hetereogéneas de nuestro conocimiento, a saber, entendimiento y sensibilidad.

Bibliografía

Primaria

Aristóteles. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid 1982.

Hume, D. *A treatise of human nature*. Ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford, reprinted 1975.

Kant's *gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer, 1902.

Kant, *Werke in sechs Bänden*, hrg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1959.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. 1[er] tomo José del Perojo, 2° José Rovira Armengol, editado por Ansgar Klein, Buenos Aires 1976.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices Pedro Rivas. Sexta reimpresión, Madrid *1989*.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von R. Schmidt, Hamburg 1956.

Kant, Immanuel. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Introducción y traducción, Carlos Másmela, Madrid 1989.

Kant, Immanuel. Sobre el tema del concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: *¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* Estudio preliminar y traducción de Félix Duque, Madrid 1987.

Secundaria

Eckart, Forster (Editor). *Kant's trascendental deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus postumum'*. Stanford, California 1989.

Eisler, Rudolf, *Kant-Lexikon*, Hildesheim 1984.

Gloy, Karen. *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*. Würzburg 1990.

Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a M. 1973.

________. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt a M. 1976.

________. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen vernunft*. Frankfurt a M. 1977.

Henrich, Dieter. *Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion*. In: Kant. *Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Ed. G. Prauss, Köln 1973, pp. 90-104.

_______. *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale deduktion, Heidelberg* 1976.

_______. "La identidad del sujeto en la deducción trascendental", en: Agora 7, Santiago de Compostela 1988, pp. 71-99.

_______. *Kants transzendentale Deduktion und die Möglichkeit von Transzendental-philosophie*, Hrsg. vom Forum für Philosophie, Bad Hamburg 1988.

Krüger, Gerhard. *Über Kants Lehre von der Zeit*. En: Anteile, Melanges offerts a M. Heidegger, Frankfurt a M. 1950.

Wolff, Robert P. *Kant's theory of mental activity. A commentary on the transcendental analytics of the critique of pure reason*. Gloucester, Mass. 1973.

Índice

C

E

F

G

H

I

J

L

M

N

O

P

R

S

T